

Սեյրան Զ. Գրիգորյան

Բանասիր. գիտ թեկնածու

sgrigoryan@ysu.am

orcid: 0009-0004-0950-1896

ՀՈՄԱ–ՍՈՄԱ

Արիական սրբազան խմիչքը հայ և համաշխարհային գրականության մեջ*

Ամփոփում

Հոդվածում քննվում են հայ գրականության մեջ արիական սրբազան խմիչքի պատկերման և իմաստավորման հարցերը: Սոմա և Հոմա անուններով հայտնի հնդիրանական սրբազան բույսի, ծխական խմիչքի և աստվածության պատկերները, ծագելով համապատասխանաբար հին հնդկական «Ռիգվեդա» և հին իրանական «Ավեստա» սուրբ գրքերից, իմաստավորվել են հին աշխարհի և նոր ժամանակների մտածողների կողմից: Սույն ուսումնասիրության մեջ հայ գրականության համապատասխան երկերը, հատկապես Եղիշե Չարենցի «Սոմա» պոեմը դիտարկվում են համաշխարհային դիցաբանության և գրականության համատեքստում: Առավել մեծ ուշադրություն է դարձվել սրբազան խմիչքի իրանական դրսևորմանը՝ Հոմային, որը ավելի քիչ է ուսումնասիրվել հայ գրականագիտության մեջ: Քննվում են Ղևոնդ Ալիշանի, Բաֆֆու, Դանիել Վարուժանի, Լեոյի և ուրիշ հեղինակների գործերում տեղ գտած զրադաշտական շերտերը և դրանց առնչությունը «Ավեստա» սրբազան գրքի հետ: Հոման և զրադաշտականությունը պատմահամեմատական և միֆոլոգիական սկզբունքներով զուգադրվում են անտիկ պատմագիրների (Հերոդոտոս, Պլուտարքոս), միջնադարի և նոր ժամանակների համաշխարհային գրականության նշանավոր դեմքերի՝ Ֆիրդուսու, Գեորգ Էբերսի, Գյուստավ Ֆլոբերի

* Հոդվածն ընդունվել է տպագրության 25.03.2025:

գեղարվեստական պատկերների հետ: Առանձին բաժնով ներկայացված է ռուս խորհրդապաշտ բանաստեղծ Կոստանդին Բալմոնտի ժառանգության զրադաշտական շերտը: Հոդվածը գրված է միջգիտակարգային կապերի ընդգծման սկզբունքով: Լինելով հիմնականում գրականագիտական՝ այն օգտագործում է նաև կրոնի պատմության և փիլիսոփայության, համեմատական առասպելաբանության, հոգեբանության մեթոդները: Մեթոդաբանական հիմքերի առումով ելակետային դեր են խաղացել գերմանացի արևելագետ Ֆրիդրիխ Վինդիշմանի, «Ավետայի» թարգմանիչ Ջեյմս Դարմեստետերի, ռուս բանասեր Դմիտրի Օվսյանիկո-Կուլիկովսկու դրույթները: Երևույթի իմացաբանական արժեքը բացահայտելու համար ուղեցույցի դեր են խաղացել Հեգելի փիլիսոփայական և Կարլ Յունգի հոգեվերլուծական բնութագրումները: Հոդվածի գլխավոր նպատակն է ցույց տալ, որ Չարենցի «Սոմա» պոեմը դիպված չէ, այլ Հոմա-Սոմա արիական սրբազան խմիչքի ու նրա պաշտամունքի հետ հայ գրականության ունեցած սերտ առնչություններով բացատրվող օրինաչափ երևույթ:

Բանալի բառեր – Հոմա, Սոմա, Եղիշե Չարենց, «Ավետա», կրակ, սրբազան խմիչք, Դանիել Վարուժան, զրադաշտական կրոն, Զրադաշտ, Լեո, խորհրդապաշտություն, միֆ, Կոստանտին Բալմոնտ:

Seyran Z. Grigoryan

Candidate of Philological Sciences

HAOMA - SOMA

The Arian Sacred Drink in Armenian and World Literature

Abstract

The article examines the depiction of the Zoroastrian equivalent of the Indo-Iranian sacred drink, Haoma, in Armenian and world literature. At the end of the 18th century, the Zoroastrian holy book "Avesta" was translated into French for the first time. Over the next 250 years, this religion and its symbols remained a focal point for scholars, translators, and writers worldwide. Armenian authors also took an interest in it, paying attention to Haoma, a deity frequently depicted in Avesta and holding a significant place in ancient Iranian rituals. Haoma is the Iranian counterpart of the ancient Indian Soma.

The article is relevant because this topic has not been comprehensively analyzed and systematized in Armenian literature. Another reason for its significance is that the great

Armenian poet Yeghishe Charents wrote the poem "Soma" in 1918, which led to some scholarly study of the Indian manifestation of the sacred plant and liquid by Armenian researchers. However, to fully understand the mythological foundations of the poem, it is also necessary to study the Haoma mythological phenomenon as depicted in Armenian and world literature. This article represents the first attempt to examine Charents's poem in the context of the Soma-Haoma mythological unity and its cult.

The study explores the reflections of Haoma and "Avesta" in the works of Armenian writers and scholars from the 5th century to the present. Among the representations of the sacred Haoma drink, the works of Daniel Varouzhan, Leo, and Levon Khechoyan have been highlighted. The article also examines references to Zoroastrianism in the works of Raffi, Siamanto, and others. To accurately interpret Soma within a mythological context, traces of Zoroastrianism in Charents's works are identified.

The research employs historical-comparative, comparative-contrastive, and mythological methodologies. Relevant phenomena in Armenian literature are compared with Zoroastrian mythology, classical historians (Herodotus, Plutarch), and writers from the Middle Ages and modern times (Ferdowsi, Gustave Flaubert, Georg Ebers). The depictions of Haoma in Armenian literary works and the representation of Soma in Charents's poetry are compared with translations of "Avesta" passages, particularly those dedicated to the sacred Haoma drink, by Russian Symbolist poet Konstantin Balmont.

One of the theoretical foundations of this study is comparative mythology. The author integrates observations by Armenian philologists and religious scholars with the ideas of renowned mythologists, particularly Friedrich Windischmann and Dmitry Ovsyaniko-Kulikovsky. Interdisciplinary connections are also made with history, philosophy, and psychology. The views of Hegel and Carl Jung on the Haoma deity are referenced.

The main conclusion of the article is that Zoroastrianism, its sacred text "Avesta", and the Haoma sacred plant and drink hold a significant place in Armenian literature. The Armenian reflections of the Iranian Haoma, particularly its representation as the Soma deity introduced into Armenian reality by Charents, form a unified whole.

Key words - Haoma, Soma, Yeghishe Charents, "Avesta", fire, sacred drink, Daniel Varouzhan, Zoroastrian religion, Zoroaster, Leo, simvolizm, myth, Konstantin Balmont.

Сейран З. Григорян

Канд. филол. наук

ХАОМА - СОМА

Арийский священный напиток в армянской и мировой литературе

Резюме

В статье рассматривается изображение Хаомы - зороастрийского аналога индоиранского священного напитка в армянской и мировой лите-

ратуре. В конце XVIII века священная книга зороастрийцев «Авеста» впервые была переведена на французский язык. На протяжении почти 250 лет эта религия и ее символы были в центре внимания ученых, переводчиков и писателей по всему миру. Интерес к нему проявляли и армянские авторы, которые в своих произведениях также уделяли внимание божеству Хаома, занимавшему важное место в обрядах древних иранцев и неоднократно изображенному в «Авесте», являющемуся иранским аналогом древнеиндийской Сомы. Статья актуальна прежде всего потому, что данная тема не получила полного анализа и систематизации в армянском литературоведении. Другим основанием актуальности является то, что великий армянский поэт Егише Чаренц в 1918 году написал поэму «Сома», благодаря которой индийское проявление священного растения и сока было в некоторой степени изучено армянскими учеными. Однако для полного понимания мифологических основ поэмы необходимо также изучить мифологический феномен Хаомы, изображенный в армянской и мировой литературе. Статья представляет собой первую попытку рассмотреть поэму Чаренца в контексте культа мифологически тождественного божества Сома-Хаома.

В статье рассматриваются отклики Хаомы и книги «Авеста» в трудах армянских писателей и ученых, начиная с V века до наших дней. Среди изображений священного напитка Хаома были выделены произведения Даниэла Варужана, Лео и Левона Хечояна. Были исследованы отголоски зороастризма в произведениях Раффи, Сиаманто и других. Для правильного понимания поэмы «Сома» в ее мифологическом контексте отмечены следы зороастризма в творчестве Чаренца.

В статье применены историко-сравнительный, сравнительно-сопоставительный и мифологический методы. Соответствующие явления в армянской литературе сопоставлялись с зороастрийской мифологией, античными историками (Геродот, Плутарх), писателями Средневековья и Нового времени (Фирдоуси, Г. Флобер, Г. Эберс). Символика Хаомы, изображенная в произведениях армянских писателей, и Сома, воплощенная в творчестве Чаренца, сравниваются с переводами книги «Авеста» и особенно с отрывками, посвященными священному напитку Хаома русским поэтом-символистом Константином Бальмонтом.

Одной из теоретических основ работы является сравнительная мифология. Автор сопоставляет наблюдения армянских филологов и религиоведов, а также собственные анализы с исследованиями выдающихся мифологов, особенно с положениями Ф. Виндишмана и Д. С. Овсянико-Куликовского. Применялись также междисциплинарные сочетания с историей, философией и психологией. Приводятся мнения Гегеля и Карла Юнга о

божестве Хаома. Главный вывод статьи заключается в том, что зороастризм, его священная книга «Авеста», священное растение и напиток Хаома занимают определенное место в армянской литературе. Армянские отголоски иранской Хаомы и особенно образа божества Сома, привнесенные в армянскую действительность благодаря Чаренцу, составляют единое целое.

Ключевые слова - Хаома, Сома, Егише Чаренц, «Авеста», огонь, священный напиток, Даниэл Варужан, зороастрийская религия, Зороастр, Лео, символизм, миф, Константин Бальмонт

Մուտք

1918 թ. եղիշե Չարենցը առանձին գրքույկով հրատարակեց «Մոմա» պոեմը: Տպագրությունից ի վեր չարենցագետները բազմիցս վերլուծել են այն, սակայն պոեմի հղացումը, ծագումնաբանությունը, գաղափարները և արվեստը շատ կողմերով մնացել են չպարզաբանված: Գլխավոր բարդությունը կապված է պոեմի հերոսի և վերնագրի անսովորության հետ: Դա մի աննախադեպ ստեղծագործություն է, որը ծագել է հնդկական դիցաբանությունից: Չարենցի գեղարվեստական լուծումները ճիշտ ընկալելու համար պետք է ճանաչել և հասկանալ գրական-մշակութային այն բոլոր շերտերը, որոնք ուղղակի կամ անուղղակի կերպով առնչվում են հին հնդկական վեդաներին: Դրանցից մեկը ժամանակին Իրանի գրադաշտական կրոնում և նրա սկզբունքներն ամփոփող «Ավեստա» հիմներգության մեջ արտացոլված սրբազան բույսն է և նրանից քամված հյութը, որոնք կազմում են նաև մեկ աստվածություն:

Ուստի Մոմայի՝ որպես հին Հնդկաստանում պաշտված սրբազան բույսի, նրանից քամված խենթացնող խմիչքի և աստվածության մասին խոսելիս դիցագետները գրեթե միշտ նշում են նաև նրա իրանական համարժեքը, որ կոչվում է «**համմա**» կամ «**hōmā**»: Բայց եթե Մոմայի բուն սկզբնաղբյուրը «Ռիգվեդան» է, ապա նրա իրանական համարժեքը հիմնականում տեղ է գտել կրակապաշտության սրբազան գրքում՝ «Ավեստա» հիմներգության մեջ, որը նույնպես գտնվում էր հայ գրողների հետաքրքրության տիրույթում:

Հոմայի ամփոփ սահմանումը տրված է գրադաշտականության ռուսերեն բառարանում. «**Հոմ** – պահլ. *hōm*, ավեստ. *haoma*–, այսինքն՝ «քամվածք»: Իրանական դիցաբանության մեջ անվանումն է պատրան–

քածին խմիչքի, այդ խմիչքը մարմնավորող աստվածության, այն բույսի, որից պատրաստվում է խմիչքը» (Чунакова, 2004, 241): Հին աշխարհի աստվածներին ուսումնասիրող դիցագետները սովորաբար վերլուծում և համակարգում են հների սրբազան գրքերում այդ աստվածներին բնութագրող մակդիրները: Հայտնի են, օրինակ, հնդկական Սոմային հիմներգերում տրվող մակդիրների այն ընտիր վերլուծությունները, որ կատարել է Դ. Օվսյանիկո-Կուլիկովսկին: Նույն բառարանը բառահոդվածի վերջում տալիս է նաև «սպիտակ Հոմ» անունով հայտնի խմիչքին վերաբերող մակդիր-էպիտետները, որոնք պակաս դիպուկ չեն՝ «մեռյալներին վերակենդանացնող», «բուժիչ և մաքուր», «մեծագոր» (Чунакова, 2004, 242):

Թվում է, թե Եղիշե Չարենցի «Սոմա» պոեմը չի կարող որևէ առնչություն ունենալ հայ ազգային ավանդույթի հետ, բայց իրականում ունի: Սոմա բառի և դիցաբանական բուն երևույթի առաջին հիշատակությունները հայ իրականության մեջ սկսում են հանդիպել 19-րդ դարի վերջին: Դրանք քիչ են, բայց արևմտահայ և արևելահայ բնագրերում դառնում են այնքան հաճախակի, ինչքան մոտենում է Ե. Չարենցի պոեմի ժամանակը: Նույնը վերաբերում է նաև սրբազան խմիչքի իրանական համարժեքին՝ Հոմային, որը գործածման հաճախականությամբ նույնիսկ գերազանցում է հնդկականին: Ուստի Չարենցի պոեմի էությունը լավ ըմբռնելու համար պետք է այն զուգադրել հին հնդկական և իրանական դիցաբանության, հայ և համաշխարհային գրականության, ինչպես նաև գիտության մեջ դրանց ունեցած արձագանքների հետ:

1. Հոմա սրբազան խմիչքը հայ գրականության մեջ. Դանիել Վարուժանի «Վահագն» բանաստեղծության «Ահա հոման» պատկերը

Սոմա և Հոմա սրբազան խմիչքները կողք կողքի հիշատակում և հակիրճ բնութագրում է **Ղևոնդ Ալիշանը**՝ 1895 թ. Վենետիկում լույս տեսած «Հին հավատք կամ հեթանոսական կրոնք հայոց» գրքում գրելով. «Իսկ կրակի ազնվագույն նվերն էր Հոմա, ըստ Հնդկաց Սոմա...» (Ալիշան, 1895, 350): Սա հայ իրականության մեջ «Սոմա» և «Հոմա» բառերի ամենավաղ կիրառություններից է: Նկատենք, որ Ալիշանը հնդիրանական աստվածությունը բնորոշող երկու բառերը գրում է մեծատառով: Հայերեն և տարալեզու այլ աղբյուրներում այդ բառերը գրում են մե'րթ մեծատառով, մե'րթ փոքրատառով: Այս որոշ անհետև-

ղականությունն ունի իր բացատրությունը: Փոքրատառով տարբերակը տրամաբանական է, եթե հոմա կամ սոմա ասելիս նկատի ենք ունենում բույսը և հյուօր: Բայց քանի որ դրանք ուղղակի իմաստից առավել ունեն այլաբանական նշանակություն, փոխաբերություն (մետաֆոր) են, ձևավորում են միջ կամ աստվածություն, մեծատառով տարբերակը ունի իր նույնիսկ գերազանցող տրամաբանությունը: Շատ կարևոր է, որ Ալիշանի բնորոշումը տեղ է գտել գրքի «Մոգություն. – Մագդեզանց աղանդ» գլխում, որտեղ նշանավոր գիտնականը տալիս է զրադաշտական կրոնի, հին իրանցիների «Ավեստա» սրբազան գրքի և նրանց պաշտամունքային ծեսերի, հավատի առաջնորդ Զրադաշտի գործունեության հանգամանակից պատկերը:

19-րդ դարի վերջում և 20-րդ դարի սկզբին տպագրվել են Զրադաշտի կյանքը պատմող թարգմանական երկու գրքեր, մեկը՝ Թիֆլիսում (1895), մյուսը՝ Պետերբուրգում (1903): Երկրորդ գրքի մի դրվագում տրվում է նաև սրբազան խմիչքի ընդարձակ նկարագրությունը՝ «հաոմա» և «հոմ» տարբերակներով: Արարողությունը կատարում է միայն քուրմը: Սրբազան կրակը և «աթեշգահը» (ատրուշան) նկարագրելուց հետո տրվում են զոհաբերության ծեսի առարկաները, դրանց մեջ՝ «**հաոմա**» կոչված բույսը, որը հավանգի մեջ ծեծելով, ստանում էին նույն անունը կրող սրբազան խմելիքը: Զոհաբերության ամենակարևոր գործը **հաոմա** խմելիքի պատրաստելն էր:

Սրբազան արարողության ժամանակ քուրմը կրում էր յուր բերանին **պայտիդանա** կոչված կապանքը, որպեսզի յուր շնչով չպղծեր կրակը կամ **հաոմա** խմելիքը» (Թամամշյանց, 1903, 18)¹: Այնուհետև ներկայացվում են սրբազան խմիչքը ըմպելու ընթացքը և հոմայի հատկանիշները. «Քուրմը կանգնած, խուրձը ձեռքին, աղոթք էր կարդում և միառ ուտելով խմում էր հոմ կոչված հեղուկը սրա համար նշանակված առանձին բաժակից: Այդպիսով քուրմը ժողովրդի առաջ ճաշակում էր նվիրագործված մասունքը՝ մսի և հոմի ձևով: Հոմը երկու տեսակի էր. սպիտակը, որ ջրի կամ կաթի պատկերն էր ներկայացնում, և դեղին՝ ոսկու գույնը: Վերջինս սիրված խմելիք էր. նա բարձրացնում էր հոգին և ուրախ տրամադրություն էր տալիս նրան» (Թամամշյանց, 1903, 19):

Արբեցնող խմիչքի պաշտամունքը դրվագային առանձին կիրառություններ ունի նաև 20-րդ դարի սկզբի **հայ գեղարվեստական գրականության** մեջ: Բայց ի տարբերություն սոմայի, որի հայերեն գե-

¹ Հոդվածում մեջբերված հատվածների բոլոր ընդգծումները բնագրային են:

ղարվեստական պատկերավորումը կարծես թե Չարենցի մենաշնորհն է, մինչչարենցյան և հետչարենցյան չափածո և արձակ գործերում հետաքրքրական կիրառություններ ունի արևելյան դիցաբանության մեջ տարածված սրբազան բույսի և նրանից քամված հեղուկի զրադաշտական տարբերակը՝ հոման: Հոմա բառը ծագում է հնդեվրոպական նախալեզվից և նշանակում է «հրել» կամ «սեղմել»: **Դանիել Վարուժանը**, որ Սիամանթոյից հետո ևս մեկ անգամ բնաբան էր ընտրել «Ռիզվեդայից», «Վահագն» բանաստեղծության մեջ պատկերում է հոմա սրբազան խմիչքը.

Ահա գինին. պինչերըդ բա՛ց ու շընչե

Քաղցրաբույր հոտն, և հաշտվե...

Ահա **հոման**. – առջևըդ զայն կը թափեմ

Մաքր՛ւր, անո՛ւշ և առա՛տ (Վարուժան Դ. , 1986a, 173):

Զրադաշտականության ծիսական հեղուկը նկարագրող այս բանաստեղծությունը Դ. Վարուժանը գրել է Ե. Չարենցի «Սոմա» պոեմից տասը տարի առաջ՝ 1908 թ.: 1909 թ. այն տեղ է գտել «Ցեղին սիրտը» ժողովածուի մեջ:

Չարենցյան սոմայի և վարուժանյան հոմայի համառոտ գուգադրումը «Գրականություն և դիցաբանություն Ե. Չարենցի «Սոմա»-յի մեջ» հոդվածում արել է գրականագետ Վարդան Մատթեոսյանը. «Պահ մը շեղինք, նաև հաստատելու համար որ Չարենցեն առաջ Վարուժանը կ'օգտագործե «սոմա»-յի տեղ «հոմա»-ն իբրև նյութ «Վահագն» քերթվածին մեջ: Սակայն Վարուժանի մոտ՝ «հոմա»-ն փոխաբերական իմաստ չունի, այլ բացահայտ կերպով՝ զոհաբերական արարողության մաս կազմող տարր մըն է:

Չարենցի մոտ ընդհակառակը, «սոմա»-ն փոխաբերություն մըն է: Անոր անունին տակ «կը թաքնվի» հեղափոխությունը, որ կու տա ամբողջ վիպերգին պատմական ատաղձը...» (Գասպարյան, 2005, 128): Ավելի ուշ հեղինակը խմբագրել է հոդվածը և ուրիշ վերնագրով զետեղել իր գրքերից մեկում (Մատթեոսյան, 2009, 57–60): Սակայն պահպանվել է հիմնական գաղափարը՝ այն, որ սոման և հոման սկզբունքորեն շատ մոտ են:

Որպես սակավադեպ և անսովոր բառ՝ «Վահագն» բանաստեղծության մեջ տեղ գտած «հոմա» բառը ենթարկվել է ցավալի մեկնաբանությունների: «Հայ նոր գրականության պատմություն» ուսումնասի-

րության 5-րդ հատորի «Դանիել Վարուժան» գլխում Ստեփան Թովփչյանը տողը տալիս է «Ահա Սոման առջևդ զայն կը թափեմ» ձևով՝ այն մեկնաբանելով որպես մեջբերում «վեդայական հիմներից» (Սարինյան, 1979, 545):

Առավել ցավալի է Դանիել Վարուժանի երկերի ակադեմիական հրատարակության մեջ տեղ գտած սխալը: «Վահագն» բանաստեղծության «**հոման**» որոշյալ առումով բառաձևը Զ. Միրզաբեկյանը ծանոթագրում է որպես «(հոմանի) օտար կնոջ տարփավոր, սիրեկան» (Վարուժան Դ. , 1986b, 567): Սխալը դյուրությամբ բացատրելի է և նույնքան հեշտ շտկելի: Զարմանալին այն է միայն, որ բառը միանգամայն ձիշտ էր բացատրված ակադեմիականին նախորդած մի քանի հրատարակություններում, մասնավորապես «Հայ դասականների գրադարան» մատենաշարի համապատասխան հատորին կցված բառարանում, որ կազմել է Հեկտոր Ռշտունին. «Հոմա – սրբազան խմիչք՝ ըստ գրադաշտական պարսիկների» (Վարուժան Դ. Ս., 1979, 520):

Վարուժանի հոման և Զարենցի սոման ունեն ինչպես լեզվական ու պատկերային, այնպես էլ մշակութաբանական յուրահատկություններ: Համաձայն գրադաշտական պաշտամունքային ծեսի՝ Վարուժանի հերոսը սրբազան հեղուկը լցնում է Վահագն աստծու առջև: Ենթադրաբար դա հոմա հյութի հեղումն է ատրուշանի մեջ վառվող սրբազան կրակի վրա, որ խորհրդանշում է հավատացյալի մաքրագործումը: Ծիսական այդ արարողության մասին Վարուժանը գիտեր և՛ «Ավեստայից», և՛ ուրիշ աղբյուրներից, օրինակ՝ Ալիշանի վերոհիշյալ գրքից, որտեղ գրված է. «...Այդ հյութեն զանգած կտորներ ձգեն կրակի մեջ» (Ալիշան, 1895, 350): Հոմա բույսը կամ ծառը, նրանից արտազատվող հեղուկը, որ լցվում է մաքրամաքուր ըմպանակների մեջ, նկարագրական ձևով սոսկ ակնարկվում են: Խմիչքը իր կենսական գործությամբ համեմատվում է երեխայի արյան և հղի կնոջ քրտինքի հետ.

Ինչպես թափեց ծառն իր կուրծքեն վիրավոր
Իմ յոթն անգամ լըվացված
Թակույկներուս մեջ շրքեղ,
Զայն ընդունե, համարե
Ինչպես արյունն երեխայի մը՝ անմեղ,
Ինչպես քրտինքն հղիներու՝ թանկագին
(Վարուժան Դ. , 1986a, 173–174):

Հոմա խմելը կենցաղային սովորական գործողություն չէ, այլ դիցաբանական բովանդակությամբ այլաբանական պատկեր, որտեղ սրբազան խմիչքը ըմպող հերոսը հարաբերակցվում է ծառի հետ: Այս փոխաբերության ենթատեքստն այն է, որ առասպելաբանության մեջ հոմա-սոմա բույսը խորհրդանշել է նաև կենաց ծառը: Բնութագրելով գրքի հերոսներից մեկին՝ «Ավեստայի» ռուս թարգմանիչներից մեկը գրում է, որ նրա հետ են կապված «բոլոր օգտակար բույսերը, այն ամենը, ինչ աճում է երկրից, էգոթերիկ իմաստով՝ նախնիների ծառը, կենաց ծառը, ամբողջ տիեզերքի ծառը, որի միջով հոսում է Հոմայի կենսատու հյուրը» (Чистяков, 2005, 361):

Իսկ Չարենցը Սոման դիտում է նախ և առաջ որպես «սրբազան խմիչք»՝ համաշխարհային առասպելաբանության մեջ հաճախականությամբ առաջին տեղերից մեկը զբաղեցնող այդ բառակապակցությունը անմիջականորեն մուծելով իր պոեմի բնագիր: «Սոմա» պոեմում խոսվում է զոհաբերության կրակների մասին, բայց հեղումը՝ սրբազան հյուրը կրակի վրա ցողելու արարողությունը, մղված է ենթատեքստ: Հերոսը պարզապես խմում է ոգևորություն հարուցող աստվածային ըմպելիքը:

Մենք այդ բույսերից խմիչք ենք շինում,
Գինի հրակեզ,
Եվ այդ սրբազան խմիչքով հարբած –
Ցանկանում ենք քեզ (Չարենց, 1963, 72):

Բայց արիական սրբազան հեղուկի իրանական և հնդկական համարժեքները Վարուժանի և Չարենցի բնագրերում ունեն էական ընդհանրություններ: Արևմտահայ բանաստեղծը հեթանոսական շարժման ընդերքում ապավինում է զրադաշտական աստծո հզորությանը՝ հանուն իր ազգակիցների: Չմոռանանք, որ Վարուժանը «Վահագն» քերթվածը զետեղել է ոչ թե «Հեթանոս երգեր» գրքում, այլ հենց ազգային բովանդակությամբ գործեր ամփոփող «Ցեղին սիրտը» ժողովածուում: Իսկ Եղիշե Չարենցը «հրդեհի աստված» Վահագնի սպանությունը պատկերելուց երկու տարի հետո վեղայական ծեսով երկրպագում է Սոմային, որ մի եզրով կրկնորդն է Ագնիի՝ Վահագնի փոփոխակի, և դա անում է հանուն իր, հայրենիքի և մարդկության վերածնության:

Չբացառենք, որ Հոմա աստվածության և այն մարմնավորող ծիսական հեղուկի պատկերը Վարուժանի մեջ տպավորվել է իր ուսուցչի գրքից: Բայց և՛ Ալիշանը, և՛ Վարուժանը լավ ծանոթ էին «Ավեստային»: Առաջինի պարագայում դա հստակ երևում է «Հին հավատք կամ հեթանոսական կրոնք հայոց» գրքում, որի վերնագրի և մագդեզանց կրոնին նվիրված հիշյալ գլխի համադրությունից երևում է, որ Ալիշանը գրադաշտականություն է տեսնում նաև հին հայերի մեջ: Իսկ Վարուժանը «Ավեստան» ընթերցելու և ուսումնասիրելու մասին ինքն է խոսում բարեկամներին ուղարկած նամակներում: Գենտից Արշակ Չոպանյանին գրած մի նամակում նա պատմում է. «Այս շրջանս թեպետև կազդուրվելու համար էր, բայց երբ Թորիսի մեջ ձեռքս անցավ ճոխ գրատուն մը՝ առիթը չփախցուցի քանի մը ուսումնասիրություններ ընելու: Շատ ուշադրությամբ կարդացի «Ավեստան», հնդկականներեն՝ «Ռամայանան», «Մահապարաթան» և քանի մը հատվածներ «Վետաներեն»» (Վարուժան Դ., 1987, 352): Կարճ ժամանակ անց բանաստեղծը նույն հասցեատիրոջը գրում է. «Հնդիկները կը կարդամ և Ավեստան» (Վարուժան Դ., 1987, 356): Այս խոստովանությունները Վարուժանը արել է 1907 թ.: Այսինքն՝ «Ավեստան» նա կարդում էր «Վահագն» բանաստեղծության ստեղծումից ընդամենը ամիսներ առաջ:

2. Հոման «Ավեստա» սուրբ գրքում և գրադաշտականության արձագանքները հայ գրականության մեջ

Հին պարսիկների սրբազան գիրքը՝ «Ավեստան», ստեղծվել է մ.թ.ա. 1-ին հազարամյակի առաջին կեսին: Նրա ավեստերեն բնագիրը հետագայում ոչնչացվել է, ապա բանավոր պատումների հիման վրա ստեղծվել է վերականգնված տարբերակը: Կրակապաշտության մայր մատյանը տառացիորեն հազեցած է հոմայի փառաբանությամբ: «Ավեստայի» կարևորագույն մասի՝ «Յասնա» գրքի 9-րդ բաժինը նվիրված է հոմայի փառաբանությանը և կոչվում է հենց «Հոմա Յաշտ»: Դրա հատվածները հիմներ են, որոնք հնչում էին կրակի երկրպագության ժամանակ:

Նոր ժամանակների հայ հեղինակները «Ավեստան» կարդում էին եվրոպական լեզուներով կատարված թարգմանություններով (Վարուժանը՝ ֆրանսերեն): Բավականին երկար ժամանակ՝ ընդհուպ մինչև մեր օրերը, հայերեն թարգմանված էին միայն առանձին հատվածներ:

Եվ ահա 2022 թ. Երևանում լույս տեսավ «Ավետայի» արևելահայերեն ամբողջական թարգմանությունը, որը պարսկերեն բնագրից կատարել է բանաստեղծ և թարգմանիչ **Էդուարդ Հախվերդյանը**։ Գրական և մշակութային մեծ արժեք ունեցող գրքում, սակայն, առկա են լեզվական անսովոր ձևեր, հատկապես գրադաշտական միավորների տառադարձության՝ հայ ընթերցողների ընկալմանը խորթ դեպքեր։ Օրինակ՝ իրանական սրբազան ըմպելիքին անդրադարձած բոլոր հայ հեղինակները՝ Ալիշանը, Վարուժանը, Լեոն և մյուսները, օգտագործել են նույն՝ **«հոմա»** բառը։ Իսկ թարգմանիչը օգտագործել է միջին պարսկերենում (պահլավերենում) ընդունված **«հում»** ձևը։ Ահա «մահը վանող» հումին փառաբանող օրհներգերից մեկը.

Փառաբանում եմ հումը, որ դերվիշի և հարուստի էությունը

Բարձրացնում է հավասարապես:

Փառաբանում եմ հումը, որ դերվիշի էությունը այնպես է բարձրացնում, որպեսզի նա հասնի իր երազանքին:

Ո՛վ կաթին միաձուլյ ոսկեղեն հում,

Նրան, ով քեզանից բարիք ստանա, բազում արու

զավակներ ես պարգևում,

և նրան առավել անքիժ ու առավել իմաստուն ես

դարձնում (Հախվերդյան, 2022, 161):

Համեմատության համար ասենք, որ աշխարհաբարի արևմտահայերեն և արևելահայերեն տարբերակներում քիչ տարածված, բայց եղածի սահմաններում արմատացած **«հոմա»** տարբերակը համահունչ է այլ լեզուներին՝ անգլերենին, ֆրանսերենին և գերմաներենին (**«Haoma»**), ռուսերենին (**«Хаома»**, **«Хом»**, **«Гаома»**) և այլն²:

«Ավետայի» հայերեն թարգմանության մեջ լեզվական ավանդույթին ոչ այնքան հարազատ ձևով է տրված նաև գրադաշտական կրոնի հիմնադրի և առաջնորդի անունը։ Արևմտյան և սլավոնական լեզուներում ընդունված է ավետներեն *Ջարափուսփրա* (երբեմն՝ «Ջարատուշտրա», «Ջորոաստր») ձևը։ Հայերենում ընդունված է *Ջրադաշտ*

² Կարծում ենք՝ «Ավետայի» հայերեն թարգմանության հետագա հրատարակություններում «հում» բառը արժե փոխարինել «հոմա» ավելի բարեհունչ, հայ ու համաշխարհային լեզվական մշակույթին համապատասխանող ձևով։ Ի դեպ, չարենցագիտական և այլ աշխատանքների հեղինակները երբեմն օգտագործում են «Վատմա» կամ «խոմա» ձևերը, որոնք միանշանակ սխալ են։ Դրանք «հ» չունեցող ռուսերենի ակնհայտ պատճենումներ են:

հատկանունը, որ արմատավորվել է հատկապես Նիցշեի հանրահայտ գրքի թարգմանության «Այսպես խոսեց Զրադաշտը» վերնագրի շնորհիվ: Բայց դա լեզվական հին ավանդույթ է, որ գալիս է դեռևս 5-րդ դարից՝ Մովսես Խորենացուց. «Զոր աստ ուրեմն Զրադաշտ մոգ, արքայ Բակտրիացուց, որ է Մեդաց, սկիզբն եւ հայր աստուածոցն ասաց լինել. եւ բազում այլ ինչ զնմանէ առասպելեաց, զոր անտեղի է մեզ այժմ երկրորդել» (Խորենացի, 1913, 23): Մինչդեռ նորագույն թարգմանիչը հավանաբար բնագրային թարգմանությանը հավատարիմ մնալու սկզբունքով դարձյալ նախընտրում է պարսկերեն ձևը՝ **Զարթոշթ**.

Այնուհետև՝ Զարթոշթը ասաց.

–Ողջո՛ւյն հումին: Բարի՛ հումին, բարի՛ք արարող հումին
(Հախվերդյան, 2022, 154):

Հայ հեթանոսական պանթեոնի կենտրոնական աստվածներից մեկի երկրպագման մեջ «Ավեստա» գրքին լավ ծանոթ բանաստեղծի ձեռքով կրակապաշտության տարրի ներմուծումը նոր գիծ է ավելացնում Դանիել Վարուժանի «բանաստեղծական հեթանոսականությանը»: Տպավորությունն այն է, որ Վահագնի պաշտամունքը նա տանում է ավելի հետ՝ դեպի այն ժամանակները, երբ հայերը զրադաշտականության հետևորդներ էին: Հետաքրքիր գուգադիպությանը նման մի քայլ մի քանի տարի հետո անում է նաև Վարուժանի գրչեղբայրը՝ **Սիամանթոն**: 1914 թ. գրված «Նավասարդյան աղոթք առ դիցուհին Անահիտ» բանաստեղծության մեջ նա ոսկեմայր դիցուհու հիմներգությանը հավելում է ծիսական մի մանրամասն, որ դարձյալ ծագում է զրադաշտականությունից.

Ուխտի կու գամ: Քղամիդ մը հասակես վար և
բարսամունքի դալար ոստեր ի ձեռիս (Սիամանթոն, 1989, 219):

Սիամանթոնի հիշատակած **բարսամունքը** (կամ բարսմունքը) կրակապաշտների պաշտամունքային ծեսի ժամանակ գործածվող ձյուղերի խուրձ է: Նրա բնութագրությունը նույնպես տալիս է Ղ. Ալիշանը վերոհիշյալ աշխատության մեջ: Նա գրում է, որ ատրուշանի կամ կրակավառ բագինի մոտ կանգնած մոգերը «ձեռվրնին այլ՝ նռան կամ գազի մանր ձյուղերե (22 կամ 35 թուով) տրցակներ բռնեն, զոր կոչեն

Պերսամ, ի գիրս մեր Բարսմունք, որ նույն է ըստ ոմանց վարսաման բուստ հետ (Tymus Serpyllum), որո ճյուղերն այլ հասարակորեն բռնելիք կ'ըլլային կրակապաշտիցն» (Ալիշան, 1895, 348): Շատ հավանական է, որ բարսամունքի պատկերը Սիամանթոն նույնպես քաղել է Ալիշանից: Իհարկե, գրադաշտականության և «Ավեստայի» միավորները հայոց լեզվամտածողության մեջ կան հնուց: Դրանք որոշակի տեղ ունեն 5-րդ դարի մեր այն մատենագիրների գործերում, ովքեր մերժել են Իրանի պաշտոնական կրոնը: Ըստ այդմ էլ՝ Ագաթանգեղոսի, Փավստոս Բուզանդի, Եղիշեի, Եզնիկ Կողբացու, Մովսես Խորենացու բնագրերում ատրուշանը, կրակը, մոգը, Որմիզդը, Զրադաշտը ունեն բացասական, քննադատական բնույթ:

Բարսամունքն ինքը մաքուր է և ծառայում է չար ուժերի դեմ պայքարին. «**Զրադաշտը Ահրիմանին** սպառնում էր ոչնչացնել, բնաջնջել և ճնշել **Ահրիմանին ու դեաներին** բարսամունքով, **Հոմայով և մագդեզական հավատով**» (Чунакова, 2004, 45): Այս բնութագրության մեջ ամենից տպավորիչն այն է, որ հոման և բարսամունքը (ռուսերեն՝ «бартым» կամ «бартман») գործառական նշանակությամբ համազոր են և դրվում են կողք կողքի: Պահպանվել է մի հին ժայռաքանդակ, որում զրադաշտական մոգը մի ձեռքում պահել է բարսամունք, մյուսում՝ հոմայով լի թաս: Կա նաև թափառող փոքր-ինչ անորոշ կարծիք, որ բարսամունքը սկզբնապես պատրաստվել է հոմա բույսի ճյուղերից: Իհարկե, սա ընդամենը վարկած է, բայց միանշանակ ձևարտություն է, որ «Ավեստայի» օրհներգերում հոման և բարսամունքը շատ հաճախ դրվում են կողք կողքի: Բերենք մեկ օրինակ ռուսերեն մի թարգմանությունից, որում բառը տառադարձված է «берэман» ձևով («Ավեստայի» հայերեն թարգմանության մեջ օգտագործված է «բերեսեն» տառադարձությունը):

Լայնարձակ արոտավայրի Միթրային ենք երկրպագում
կաթին խառնված հոմայով, բարսամունքով,
լեզվի արվեստով, սրբազան բանաձևով,
և՛ բառով, և՛ գործողությամբ, և՛ հեղումով,
և՛ ձիշտ ասված բառերով (Соколова, 2005, 293):

Հետևաբար Վարուժանի «Վահագն» բանաստեղծության հոման և Սիամանթոյի «Նավասարդյան աղոթքի» բարսամունքը գեղարվեստական նշանակության տեսակետից նույնպես համազոր են և զուգա-

հեռվում են: Սիամանթոյի ամբողջ բանաստեղծության և տվյալ պատկերի ենթատեքստն այն է, որ հին հայերը եղել են զրադաշտական, հզոր, և այդ ժամանակներին վերադառնալով է հնարավոր փրկություն: Այդպես կարելի է մեկնաբանել Անահիտ դիցուհու սիամանթոյական հիմներգի մեկ այլ տողը.

Քսան դարու Քու վրեժդ թո՛ղ որ այսօր
ես լուծեմ (Սիամանթո, 1989, 220):

Անշուշտ, Սիամանթոյի հայեցողությունը ոչ թե փիլիսոփայական է կամ դավանաբանական, այլ բանաստեղծական: Սակայն դրույթը որոշակի է և՛ ինքնին, և՛ Վարուժանի հետ ունեցած հարազատության, և՛ նախահիմք սկզբնաղբյուրի տրամադրած տվյալների առումով: Այս տեսակետից շատ էական է, որ Անահիտ դիցուհու պաշտամունք ունեին նաև հին պարսիկները: Արդվիսուրա Անահիտան համարվել է ջրի, պտղաբերության, բժշկության և իմաստության աստվածություն: Նույնքան կարևոր է, որ Անահիտային փառաբանող հիմները տեղ են գտել հենց զրադաշտականության «Ավեստա» սրբազան գրքում: Իրանական հավատալիքներում Անահիտան դիտվել է նաև որպես քաջերի հովանավոր, հզորության սնուցիչ՝ ձիշտ այնպես, ինչպես Սիամանթոյի բանաստեղծության մեջ: Նրան նվիրված օրհներգում ասում են.

Պարգևի՛ր ինձ այնպիսի հաջողություն,
Օ՛ բարի, հզոր Արդվիսուրա Անահիտա,
Որպեսզի ես դառնամ գերագույն տիրակալ (Քակ, 1998, 158):

Իսկ Սիամանթոյի բանաստեղծությունը ձիշտ ընկալելու տեսակետից ամենակարևորը, որ առկա է հին պարսիկների երգերում, Անահիտ դիցուհու կերպարի շաղկապումն է բարսամունքի հետ. «Ամեն ոք կարող է տեսնել նրան՝ Արդվիսուրա Անահիտային՝ հրաշագեղ աղջկա կերպարանքով՝ ուժեղ, սլացիկ, ձիգ, բարձր գոտևորված, ազնվատոհմ, մեծանուն, առատ ծալքեր ունեցող շքեղագարդ թիկնոցով, ոսկեման: Նրա ձեռքի բարսամունքը հարկ եղածի չափ է...» (Քակ, 1998, 144):

Ջրադաշտական մշակույթի հետ ունեցած հպանցիկ, բայց բնորոշ առնչությունը չի խզում 20-րդ դարի սկզբի արևմտահայ բանաստեղծների կապը ազգային տոհմիկ ավանդույթի հետ: «Եղծ աղանդոց» գրքում թեկուզև մերժողական խոսքաշարի մեջ բարսամունքի պատկերը գրաբարյան «**գրաբսմունսն**» բառաձևով քանիցս օգտագործել է

Եզնիկ Կողբացին. «Եւ տեսեալ զնա Զրուանայ, գիտաց՝ եթե Որմիզդ որդի նորա է վասն որոյ զյաշտն առնէր. եւ առեալ զբարսմունսն՝ զոր ի ձեռին իւրում ունէր, որովք զյաշտն առնէր, եւ ցՈրմիզդ, ասէ. ցայժմ եւ վասն քո յաշտ առնեի, յայսմ հետէ դու վասն իմ առնիցես: Եւ ի տալ Զրուանայ զբարսմունսն ցՈրմիզդ եւ արինել զնա, մատուցեալ Արիմենի առաջի Զրուանայ՝ ասէ ցնա. ո՛չ այնպէս ուխտեցեր՝ թե ո որ յերկուց որդւոցն իմոց յառաջ առ իս հասցէ, զնա թագաւոր արարից» (Կողբացի, 1994, 92):

Առավել հետաքրքիր է, թե արդյոք որևէ հայ մատենագիր գոնէ քրիստոնյա հայերին պարտադրվող զրադաշտականությունը մերժելիս չի՞ օգտագործել «հոմա» բառը: Հայ դասական բանասիրության մեջ կա վարկած, ըստ որի՝ այդ բառը իբր օգտագործել է Եղիշե պատմիչը: Եղիշեին նվիրված ուսումնասիրության մեջ այդ տեսակետը առաջադրել է **Բաբկեն Կյուլեսերյանը**: Նա հատուկ անդրադարձ է կատարում Հոմա բույսին. «Հաշտը անարյուն է արդեն և այս էր բուն սովորականը: Անարյուն գոհի գլխավոր նյութն է 1. **Հոմա** (Homa=հույզ), դեղնածաղիկ և վարակոտ (noeux) ցողունով տունկ մը իրանական լեռներու վրա: Բուսական նվերներու գլխավորը կհամարվի Հոման, որուն սպիտակն ալ կա՝ նշան անմահության» (Կյուլեսերյան, 1909, 413):

Եղիշեի պատմության երկրորդ եղանակի վերջնամասում կա հետևյալ նախադասությունը. «Հայսք առանց փանդամի մի՛ զանգցին» (Եղիշե, 1989, 104): Այս նախադասության առաջին բառը բանասերները թարգմանել են «խմոր»: Երվանդ Տեր-Մինասյանը աշխարհաբար թարգմանության մեջ միտքը վերարտադրում է այսպես. «Խմորն առանց փանդամի չհունցվի» (Եղիշե, 1989, 105): Բառը և միտքը այդպես են հասկացվել նաև նախկինում: Բայց Կյուլեսերյանը, վկայակոչելով նաև իր ուսուցիչ Եղիշե Դուրյանի հավանաբար բանավոր տեսակետը, կարծում է, որ Եղիշե պատմիչը գրել է ոչ թե «հայս», այլ «հայմ», ընդ որում՝ իբր թե «հայմը» «հոմա» բառի մի տարբերակն է: Ահա բանասերի այդ դատողությունը. «Անարյուն գոհերեն Հոման, ամենեն պատվականն ու հաճելին, կարելի է Եղիշեի «Հայսք առանց փանդամի մի զանգցին» բացատրության մեջ գտնել: Իմ բանասեր վարդապետը, Տ. Եղիշե Դուրյան, կ'ենթադրե որ **հայսք** ոչ թե խմոր նշանակե այնտեղ, այլ **հայմ**՝ հայացած մեկ ձևն ըլլա հոմային. **հայմ**, որ հետո կրնա **հայս** եղած ըլլալ Մ և Ս մեսրոպյան տառերու շփոթումով» (Կյուլեսերյան, 1909, 414):

Կրոնագիտական և լեզվաբանական առումներով բավականին հետաքրքիր այս կարծիքը փաստորեն չի ընդունվել: Դա տրամաբանական է գոնե այն առումով, որ անգամ տառերի շփոթությունը ընդունելու պարագայում կստացվի, որ գրադաշտական կրոնին և «Ավեստային» քաջածանոթ հոգևորական ու գիտնական Եղիշեն իրանական սրբազան բույսը և խմիչքը բնորոշում է **«հայմ»** բառով, որ խորթ է «Ավեստայի» թե՛ բնագրին, թե՛ տարալեզու թարգմանություններին: Իհարկե, խիստ գայթակղիչ կլիներ մտածել, թե Եղիշե պատմիչն իր պատմության մեջ օգտագործել է գրադաշտականության գլխավոր բառերից մեկը: Մանավանդ որ նույն նախադասության մեջ նա օգտագործել է գրադաշտական ծիսակարգի մեկ ուրիշ բնորոշ բառ՝ **«փանդամ»**: Հմուտ կրոնագետ և բանասեր Երվանդ Տեր-Մինասյանը ոչ միայն չի հերքում բառի առկայությունը Եղիշեի բնագրում, այլև ծանոթագրում է. **«Փանդամ – ձերմակ լաթից քող, որով մոգերն իրենց դեմքերը ծածկում էին կրակին մոտենալիս, որպեսզի իրենց արտաշնչությամբ չպղծեն սուրբ հուրը»** (Եղիշե, 1989, 422):

Փանդամի բացատրությունը տալիս է նաև Կյուլենսերյանը: Առավել հետաքրքիր է, սակայն, նրա մեկ ուրիշ կրոնագիտական մեկնաբանությունը: Հայտնի է, որ սոմայագետներն իրենց աշխատություններում հաճախ նկարագրում են սոմա բույսից հյութ պատրաստելու ընթացքը: Առանց մանրամասնելու այն պատկերել է նաև Եղիշե Չարենցը (**«Մենք այդ բույսերից խմիչք ենք շինում...»**): Չարենցի **«Սոմա»** պոեմի շնորհիվ հնդիրանական սրբազան խմիչքի նկատմամբ հայ իրականության մեջ առաջացած որոշակի հետաքրքրությամբ հանդերձ՝ այն պատրաստելու, բույսի ցողունները քարերով ծեծելու և քամիչով քամելու մասին հայերեն կրոնագիտական ու բանասիրական աշխատանքներում կարծես թե խոսք չկա: Իսկ ահա հոմայի պատրաստման մասին հայ մասնագետները գրել են: Իր գրքում, որ տպագրվել է Դանիել Վարուժանի **«Վահագն»** բանաստեղծության հետ գրեթե միաժամանակ՝ նույն 1909 թ., Բաբկեն Կյուլենսերյանը Հոմայի պատրաստման ընթացքը նկարագրում է այսպես. **«Հոմայի** սանդահարումը եղանակով կ'ընեին. այսինքն սանդահարողը յուրաքանչյուր հարվածին սանդիտոռնը բարձրացնելու և իջեցնելու ժամանակ պղնձե սանդին կողերուն կը զարնե և միօրինակությենե տարբեր եղանակ մը կը ներդաշնակավորե» (Կյուլենսերյան, 1909, 414):

Շատ ավելի համարձակ մի վարկած հայտնվել է մեր ժամանակներում: Ըստ այդմ՝ շատ հնում հենց Հայաստանում գործել է հոմայի և

սումայի համաձույլ պաշտամունք, որը գործել է Անահիտ դիցուհու (ենթադրվում է՝ զրադաշտական) տաճարներում կատարվող ծիսակատարությունների ժամանակ: Նույնքան հետաքրքրական է, որ այդ վարկածը հայտնել է ոչ թե ազգագրագետը, կրոնագետը կամ բանասերը, այլ երաժշտագետը: 2011 թ. լույս է տեսել Հայաստանի գիտությունների ակադեմիայի արվեստի ինստիտուտի երկարամյա գիտաշխատող **Կարինե Խուդաբաշյանի** (1929–2015) «Հայկական երաժշտությունը համեմատական երաժշտագիտության տեսանկյունից» մենագրությունը: Աշխատության «Անահիտ դիցուհու պաշտամունքի երաժշտական-բանաստեղծական վերապրուկները» գլխում հայ հնագույն երգային բանահյուսության որոշ նմուշներ մեկնաբանվում են որպես ամուսնության ծեսերի ժամանակ տաճարներում պարի ուղեկցությամբ երգվող երգեր, որ կատարում էին քրմերն ու քրմուհիները: Դրանցից է «Զինչ ու զինչ տամ լողվորչուն» երգը: Հեղինակն այդ երգը մեջբերում է 1969 թվականի կոմիտասյան մի ժողովածուից, թեև այն հայագետներին հայտնի էր վաղուց և լույս է տեսել, օրինակ, Կոմիտասի և Մ. Աբեղյանի կազմած ժողովրդական երգերի երգարանում:

Զինչ ու զինչ տամ լողվորչուն.–

Ձոմա զոմա էր:

Զիմ լաչակ տամ լողվորչուն,

Քոմա քոմա էր:

Ո՛չ էառ, ո՛չ հավնեցավ,

Ձոմա զոմա էր.

Ո՛չ էհան ծամկալ ծովեն:

Քոմա քոմա էր (Կոմիտաս վարդապետ և Աբեղյան, 1905, 43):

Խուդաբաշյանի մեկնաբանությամբ՝ այս պարերգի տեքստը զգեստները հանելով տղաներին տրվելու ծեսի արտահայտություն է, իսկ կրկներգի բառերը հնդիրանական սրբազան խմիչքի հնդկական և պարսկական անուններն են. «Իսկ կրկներգի մեջ կրկնվող «զոմա» և «քոմա» բառերը նշանակում են «սոմա» և «հաոմա»՝ այն խմիչքները, որոնք ծեսի ժամանակ մատուցվում էին քրմին և քրմուհուն» (Худабашян, 2011, 133): Լրագրողական և մասնագիտական շրջաններում Խուդաբաշյանի այս ցնցող պնդումը արժանացել է թե՛ դրվատանքի, թե՛ մերժման: Էական է, որ նա հանրահայտ երգի հիրավի տարօրինակ բաների մեկնաբանությունը ներկայացնում է ոչ որպես ենթադրություն, այլ

որպես համոզմունք: Հիմնավորումներ իրականում չկան: Միակ կռվանը հղումն է Ի. Դյակոնովի «Ուր քաղաքի մարդիկ» գրքի մի էջի, որտեղ խոսվում է շումերական «սրբազան ամուսնության» ծեսի ժամանակ քրմուհու երգած մի երգի և զուգահեռաբար մի անոթից խմվող սրբազան խմիչքի՝ «մեղրի» մասին (հայտնի է, որ որոշ, հատկապես սկանդինավյան ժողովուրդների դիցաբանության մեջ ծիսական արբեցնող ըմպելիքի դերը վերապահվում է մեղրին կամ մեղրաջրին): Չի բացառվում, որ Խուդաբաշյանի կարծիքի համար ազդակ է դարձել այդ խմիչքի վերաբերյալ Դյակոնովի արած ծանոթագրությունը, որտեղ շումերական ըմպելիքը համեմատվում է հնդիրանական հուզավառող խմիչքի զույգ համարժեքների հետ. «Ջարմանալի ոչինչ չկա արարողության ժամանակ քրմուհու խմած ոգելից մեղրի պաշտամունքի մեջ (հմմտ hauma՝ իրանցիների, soma՝ հնդիկների մոտ), բայց զարմանալի չէ և այն, որ նրա պահեստարանը համարվում էր սրբավայր» (Дьяконов, 1990, 379):

Նկատվում է, որ Միջագետքի միֆի արբեցնող մեղրը (ռուսերեն բնագրում՝ «медок») Դյակոնովը ընդամենը **համեմատում է** սոմայի և հոմայի հետ, իսկ Խուդաբաշյանը երգում հիշատակվող «զոման» և «քոման» պարզապես **նույնացնում է** դրանց հետ: Կասկածի տեղիք է տալիս երգի բառերի *q* և *p* սկզբնատառերի հնչյունական ակնհայտ տարբերությունը: Հայերենի հեղինակավոր բառարաններից մեկը այդ բառերը բառակերջի *y*-ի հավելումով (որ չկա դասական ուղղագրությամբ տալված վերոհիշյալ երգարանում) բացատրում է համապատասխանաբար որպես «յայլա» (սարատեղ) (Մալխասյանց Ս. , 1944a, 30) և «բոլորը» (Մալխասյանց Ս. , 1945, 583)՝ ակնարկելով դրանց ծագումը քրդերենից ու տաճկերենից և երկու դեպքում էլ որպես բնագրային նմուշ նշելով հենց «Ջինչ ու զինչ տամ լողվորչուն» ժողովրդական երգի կրկնագրը: Բայց երգատողը այդ իմաստներով թերևս ավելի անհասկանալի է: Զննումները ցույց են տալիս, որ հնդիրանական միֆական խմիչքի զույգ անվանումների «զոմա» և «քոմա» տարբերակներից գոնե մեկը շատ քիչ, բայց այնուամենայնիվ հանդիպում է: Բրոքհաուզի և Էֆրոնի հրեական բառարանի «Ավեստա» բառահոդվածում «զոմա» («zoma») բառը փակագծում տրված է սոմայի փոխարեն՝ որպես հոմայի («homa») հնդկական տարբերակ. «Պաշտամունքի երրորդ պարագան «հաոմա» (հնդկական «զոմա») սուրբ ըմպելիքը պատրաստելու համար նախատեսված թասն է և հավանգը: Այն բուսական ոսկեգույն

հյուժ է, որ ունի խիստ գրգռող հատկություններ» (Брокгауз&Ефрон, 1908, 225):

Ակնհայտ է, որ այս հանգույցն ունի ազգագրական, երաժշտագիտական և լեզվաբանական լրացուցիչ պարզաբանումների կարիք: Սակայն Խուդաբաշյանի վարկածը առնվազն գայթակղիչ է, որովհետև համահունչ է հայ իրականության և հայ գրականության մեջ հոմայի և սոմայի չափավոր, բայց իմաստալից առկայությանը: **Անահիտ դիցուհու պաշտամունքի հետ Հոմայի սերտ կապը, որ անտարակուսելի իրողություն է, և երաժշտագետի կողմից երգի առնչումը նույն դիցուհու տաճարներում կատարվող ընծայաբերման ծեսերին նույնպես խիստ հետաքրքրական և գիտական նոր քննություններ խոստացող համադրություն է:**

3. Իրանական Հոմա աստվածության արտացոլումը հետագա հայ գրականության մեջ

Չմոռանալով սոմայի և հոմայի սկզբունքային նույնականությունը՝ նկատենք, որ Հոմա խմիչքի և աստվածության նկատմամբ հայ գրողները ուշադրություն են դրսևորել նաև հետագայում: 1916 թ. տպագրված «Վարդանանք» դրամայում **Լեոն** պատկերում է կրակի վրա հոմա հեղելով զոհաբերություն կատարելու ծեսը, որ Վասակի ներկայությամբ իրականացնում է պարսիկ մոգպետը՝ «Ջենդ-Ավեստայից» կարդալով հետևյալ հատվածը. «Ջրադաշտն ասում է՝ Պատիվ Մազդոցից ստեղծված Հոմային – Նա իսկապես Հոմա է, որ ստեղծվել է Մազդայի ձեռքով: Պատիվ Հոմային (Կաթեցնում է կրակի վրա): Ես երգում եմ գովեստը բոլոր Հոմաների, որոնք աճում են թե լեռների գագաթներին, թե հովիտների խորքում, կիրճերի մեջ: Ես քեզ կածեմ, ո՛վ Հոմա, արծաթի բաժակից ոսկի անոթի մեջ, որ դու չթափվես հողի վրա, դու, որ հարուստ արժեք ունիս: Քեզ համար են այս երգերը, գովեստի այս օրհներգը: Դու ես բարիքներ բաժանում...» (Լեո, 1916, 116–117): Այս խոսքի սկզբնաղբյուրը նշված է հենց բնագրում: Անմիջապես մոգպետի աղոթքից առաջ Լեոն փակագծերի մեջ դրել է «Կարդում է Ջենդ Ավեստայից» ռեմարկը: Բնագրային համեմատությունը ցույց է տալիս, որ Հոմայի փառաբանությունը Լեոն բառացի թարգմանել է Ջեյմս Դարմեստեների ֆրանսերեն թարգմանությունից.

Et Zarathushtra dit:

Prière à Haoma, créé par Mazda !

Haoma, créé par Mazda, est bon. Prière à Haoma !

Je célèbre tous les Haomas, ceux qui sont sur le sommet des montagnes, ceux qui sont dans les profondeurs des plaines et ceux qui sont tenus en souffrance dans le lien des Jainis.

Je te fais passer de la coupe d'argent dans la [coupe] d'or: puisse-je ne rien répandre à terre d'une liqueur si précieuse! (Darmesteter, 1892a, 106):

Դարմեստետերը «Ավեստայի» ուսումնասիրության բնագավառում աշխարհահռչակ դեմք է, և դասական արժեք համարվող նրա թարգմանության անմիջական ներթափանցումը հայ գրականություն, նրա հայացումը հիրավի նշանակալից փաստ է:

Իսկ 1917 թ. Լեոն «Հայոց պատմություն» գրքում բացատրում է նաև հոմա խմելով հուզավառության հասնելու ընթացքը և հոմայի դիցաբանական նշանակությունը. «Կրակի առջև պաշտոն մատուցվում էր և **հոմա** անունով բույսին, որից ստացվում էր սրբազան նշանակություն ունեցող մի արբեցնող հեղուկ: Այդ հեղուկը խմում էին, ձոնելով կրակին: Հոման համարվում էր առողջություն, իմաստություն, քաջություն, ուժ պարգևող» (Լեո, 1966, 376): Լեոյի հիշյալ գործերը ստեղծվել են Չարենցի «Սոմա» պոեմից մեկ-երկու տարի առաջ: Այդ փաստը վկայում է **արիական սրբազան խմիչքի զույգ դրսևորումների նկատմամբ հայ գրողների ընդհանուր հետաքրքրության մասին:**

Հոմա իրանական խմիչք-աստվածությունը առանձին կիրառություններ ունի նաև հետչարենցյան հայ գրականության մեջ: Չարենցի մահից երկու տարի հետո լույս է տեսել **Եղ. Հայպետ** ծածկանունով պարսկահայ բանաստեղծի «Մոգպետի պատգամը» բանաստեղծությունը: Այստեղ արդեն հոման խմում են, ինչպես սոման՝ «Ռիգվեդայում» և Չարենցի պոեմում.

–Օ՛հ, ձգտի՛ր, որդի՛ս, Արևին անձառ,
Լույս խմի՛ր – հոմա, սրկի՛ր կոճղիդ,
Որ ծառդ կանաչ պճնվի պայծառ,
Ու՛ տերև՝ դու չոր, դալարե՛ս ճյուղիդ (Հայպետ, 1939, 33):

Ընթերցողների համար անսովոր բառը ամսագրի նույն էջի տողատակին ծանոթագրված է այսպես. «Ըստ Ավեստայի՝ սրբազան, կենսաբար խմիչք» (Հայպետ, 1939, 33): Այս բացատրությունը համահունչ է ինչպես առհասարակ զրադաշտական հոմային, այնպես էլ մեջբերված

բանաստեղծությանը: Այստեղ ևս, ինչպես և Վարուժանի բանաստեղծության մեջ, ակնարկված է կենաց ծառը:

Իսկ Լեոյի «Հայոց պատմություն» գրքի հատվածը հետագայում բառացի վերարտադրվել է ժամանակակից հայ արձակագիր **Լևոն Խեչոյանի** «Արշակ արքա, Դրաստամատ ներքինի» պատմավեպում: Շապուհ արքայի 61-ամյակի օրը Վարազ զորապետին սպիտակ ցլի մորթի են հագցնում: Նա պիտի ներկայացներ Ահուրամազդա աստծուն: Այդ հանդիսությանը մասնակցում է նաև հայոց արքան. «Արշակը այդ տոնակատարության խաղերին մասնակցելու վաղուց էր պատրաստվել: Այդ հանդիպումից շաբաթներ առաջ նա արդեն գիտեր, ես նրան սովորեցրել էի մարդու ուղեղի կառուցվածքը և սրտից գլխին հասնող ամեն մի արյունատար անոթի նշանակությունը: Երբ կրակի առջև պաշտոն մատուցվեց Հոմա անունով բույսին, որից ստացվում էր սրբազան նշանակություն ունեցող արբեցնող հեղուկ, և երբ առողջություն, իմաստություն, քաջություն պարգևող հեղուկը, ձոնելով կրակին, Շապուհը խմեց, երկու՝ սև և սպիտակ ցուլերը բախվեցին իրար» (Խեչոյան, 1995, 180):

Այս հատվածում բուն Հոմային վերաբերող բաղադրիչը անթաքույց վերցված է Լեոյի գրքից: Կան ընդամենը շաբաղասական աննշան տեղաշարժեր: Խեչոյանի բերած գեղարվեստական նորությունն այն է, որ վիպական դրվագում Հոմայի բնութագրությունը առնչված է Շապուհ Բ արքայի կերպարին: Նման լուծումը պատմականորեն համոզիչ է, քանի որ նրա օրոք զրադաշտականությունը հզորացել է: Այդ մասին վկայություններ ունեն ոչ միայն հայ պատմիչները և պատմավիպասանները, այլև օտար աղբյուրները: Բրիտանացի հայտնի արևելագետ **Մեթյու Քոլսը** «Զրադաշտականներ: Հավատալիքներ և սովորույթներ» աշխատության մեջ գրում է. «Մի ուրիշ անգամ, երբ մի պարսիկ քրիստոնյա հրաժարվում էր երկրպագել արևին և կրակին, Շապուհ Երկրորդը, ինչպես պատմում են, նրան հայտնեց հետևյալը. «Երգվում եմ արեգակով, աշխարհի դատավորի [այսինքն՝ Միհրի] անունով, որ եթե ստիպես ինձ՝ քո բարեկամին, ես կսպանեմ քեզ և ողջ չեմ թողնի ոչ ոքի, ով կոչվում է այդ անունով [այսինքն՝ քրիստոնյա]»» (Բոյս, 2003, 176):

Անկախության շրջանի առաջին պատմավեպերից մեկի հեղինակի այս ստեղծագործական քայլը համահունչ է հայ դասական գրականության պատմագեղարվեստական համատեքստին:

4. Հին հայերի զրադաշտականության գրական և գիտական արձագանքները

Ջրադաշտական կրոնի և «Ավեստա» գրքի առաջին նշանները հայտնվում են արդեն իսկ հայ նոր գրականության արշալույսին: Պարսից պատմությանը նվիրված գրքում **Մեսրոպ Թաղիադյանն** անդրադառնում է Քրիստոսից առաջ 6-րդ դարում հայտնված մարգարեին՝ ընդգծելով, որ նա ծնվել է Հայաստանում՝ Որմի քաղաքում (Ուրմիա): Ըստ նրա՝ «երևցավ Ջրադաշտ մոգ քարոզել զմոգություն հաշխարհին Պարսից: (Ծնավ սա ի Հայաստան ի քաղաքն Որմի, զոր ոմանք ի Մերձակա դրից նորա սխալեալք, համարին քաղաք Ատրպատականի) ուր զառաջինն սկսավ քարոզել վարդապետություն յուր, և սփռել հաշխարհն Պարսից» (Թաղիադյան, 1846, 14-15): Զգացվում է, որ Թաղիադյանը ծանոթ է «Ավեստային», ինչպես նաև անտիկ հեղինակներին՝ Հերոդոտոսին և Պլինիոսին: Վերջինիս վկայությամբ՝ Ջրադաշտի գրածները երկու միլիոն տնից ավելի էին: Դրանք կազմում էին «զգիրսն Զանդավիստա» և արտահայտում էին «զհուրն Որմզդական»։ Թաղիադյանը համառոտ վերլուծում է զրադաշտականության սկզբունքները, ընդգծում միակ աստծո գաղափարը և Բարու ու Չարի հակադրությունը:

Ջրադաշտականությունը զգալի նստվածքներ ունի **Բաֆֆու** ստեղծագործության մեջ: Խոսքը վերաբերում է հատկապես «Սամվել» պատմավեպին, որի պաշտամունքային և դիցաբանական շերտերի մեջ վճռորոշ դեր է հատկացված զրադաշտական կրոնի ծեսերին և խորհրդանիշներին:

Մասնավորապես կրակի երկրպագության տեսարանը, որ մանրամասն նկարագրված է «Ողական ամրոցը» եզրափակիչ գլխում, ինչպես նաև Տաճատուհու խոսքը կառուցված են ըստ «Ավեստայի»: Իհարկե, սրբազան գրքի վերնագիրը և հոմա խմիչքը այդ դրվագում չկան: Կան միայն «յազել» և «յազումն» բառերի կիրառություններ. «Տաճարի մոտ պահած էին հարյուր հատ առողջ ու անբիծ խոյեր, սպիտակ, ձյունափայլ գեղմով և ոսկեզօծ եղջյուրներով, որ պիտի հազեին:

Այնօր բոլոր հանդիսականները պետք է ուտեին սուրբ տաճարի սեղանից, ճաշակելով զոհված միս:

Երբ սկսվեցավ հազման արարողությունը, հայտնվեցավ Մամիկոնյան տիկինը» (Բաֆֆի, 1986, 499):

«Յագեն» բառը փոխառություն է պահլավերենից («yazēm»), նշանակում է «պաշտել, զոհել, նվիրագործել» (Մալխասյանց Ս. , 1944b, 382): Զոհաբերության ընթացքում ուտելու համար կենդանուն մորթում էին՝ նախապես անզգայացնելով: Բառը օգտագործել են Եղիշեն և Եզնիկ Կողբացին, որոնց շնորհիվ ոսկեդարյան գրաբարի բառապաշարի զրադաշտական շերտը հարստացել է ևս մեկ միավորով:

Հետաքրքիր է, որ իր նախատեսած, բայց չիրագործած ծանոթագրությունների շրջանակում Բաֆֆին «Սամվելի» վերջնամասից թվանշան է դրել հենց «պիտի հազեին» բառաձևի վրա: Ակնհայտ է, որ այդտեղ տեղեկություններ պիտի տրվեին զրադաշտականների հավատալիքների և ծեսերի մասին: Դրանք Բաֆֆին պարսկահայի փորձառությամբ և գեղագետի մղումներով ուսումնասիրել էր տարիներ առաջ՝ մի կրակապաշտ պարսիկ մոգի հետ հանդիպելուց հետո խորությամբ հետազոտելով «Ավեստան»: Վերջինս գեղարվեստորեն ցայտուն պատկերվել է 1875 թ. գրված «Բիրի Շարաբանի» պատմվածքում, որտեղ Հազկերտ անունով մոգի մասին Բաֆֆին ասում է. «Օջախի մոտ, եղեգնյա փսիաթի վերա, նստած է մի կիսամերկ ծերունի և խորին ուշադրությամբ կարդում է մի գիրք: Նորա արտաքին կերպարանքն ազդում է պատկառանք և ցավակցություն: Դու կարծում ես, թե քո աչքի առջև երևում է մարմնացած խեղճությունը. մի մարդ, որ աշխարհիս մեջ չուներ ուրիշ միսիթարություն և ապրում է միմիայն աստուծո համար...»:

Դա մոգ է:

Նա կարդում է սրբազան գիրքը – աստվածային Զենդ-Ավեստան:

...Նա խորին ծանրությամբ ծալում է գիրքը, մի կողմ է դնում և կանգնելով ընդունում է յուր անակնկալ հյուրին:

Ջրադաշտյան փիլիսոփայի խոսակցությունը մեղմ է և իմաստալից» (Բաֆֆի, 1983, 401):

Գեղարվեստական երկի բնագրում «Ավեստա» վերնագիրը հիշատակելը այնքան էլ հաճախադեպ երևույթ չէ: Սա հայ և ընդհանուր գրականության մեջ հանդիպող քիչ դեպքերից մեկն է: Բայց «Ավեստան»՝ որպես ուսումնասիրության և ուսումնառության նյութ, ժամանակ առ ժամանակ հայտնվել է հայ իրականության մեջ: Ովքեր կարդացել և օգտագործել են այն, բնականաբար իմացել են կրակապաշտության և նրա սուրբ գրքի իմաստային կենտրոններից մեկը՝ Հոմա աստվածությունը:

Առկա փաստերից բացի՝ կան նաև այդ կապը հաստատող լրացուցիչ կովաններ: Մեկն այն է, թե նոր-նոր քրիստոնեություն ընդունած երկրի գաղափարախոսները՝ պատմիչները, փիլիսոփաներն ու ճարտասանները, ինչու էին այդքան դաժան պայքար մղում պարսից կրոնի դեմ: Նրանք գիտեին, որ հասարակության ընդերքում գրադաշտական կրոնի՝ կրակապաշտության հետքերն ու մնացուկները շատ ուժեղ են: Մյուս փաստարկը դրսի հայացքն է: 19-րդ դարից սկսած՝ հայկական գրադաշտականության մասին խոսել են մի ամբողջ շարք եվրոպացի գիտնականներ, առաջիններից մեկը՝ սոմա-հոմայի և Անահիտի պատմունքի հետազոտության նախակարապետ Ֆ. Վինդիշմանը, իսկ հայ գիտնականները շարունակաբար հաջող կամ անհաջող փորձել են հերքել իրանական ազդեցությունը:

Հայկական գրադաշտականության դիպուկ բնորոշումը տվել է այդ կրոնի լավագույն հետազոտողներից մեկը՝ Մերի Բոյսը: Իր հայտնի աշխատության մեջ նա այդ հարցին նվիրել է մի ամբողջ գլուխ, որը վերնագրված է «Արևմտյան Իրանի սահմաններին: Հայաստան»: Գլխի հենց սկզբում հեղինակը գրել է. «Պարթևական ժամանակներից մեզ հասել են հենց Իրանից ծագած հնագիտական և գրավոր խիստ ժլատ տվյալներ, բայց առկա են Հայաստանի տարածքում, կայսրության արևմտյան սահմաններում գոյություն ունեցած գրադաշտականությանը վերաբերող հարուստ տեղեկություններ: Հայաստանը Աքեմենյանների տիրապետության տակ էր և լինելով աքեմենյան սատրապություն՝ կրել է պարսկական ազդեցությունը, ներառյալ, բնականաբար, նաև գրադաշտականության ներգործությունը» (Бойс, 2003, 130):

Այս տեսակետը համահունչ է անցյալի հեղինակների արած դիտարկումներին, բայց նաև խիստ արդիական է: Բրիտանացի իրանագետի մենագրությունը հրատարակվել է 1979 թ. Լոնդոնում: Կարճ ժամանակ անց՝ 1982 թ., մեկ ուրիշ օտարազգի գիտնական՝ ամերիկացի արևելագետ **Ջեյմս Ռասելը**, Հարվարդի համալսարանում պաշտպանել է դոկտորական ատենախոսություն, որի վերնագիրն է «Զրադաշտականությունը Հայաստանում»: Այդ սովոր աշխատանքը որպես մենագրություն լույս է տեսել 1987 թ. Լոնդոնում: Ինչպես Ռասելի ուրիշ աշխատություններ, այս մեկը ևս քննադատվել է հայաստանցի հայագետների կողմից, հատկապես հայկական մշակույթի վրա իրանական ազդեցությունը գնահատելիս չափազանցության մեջ ընկնելու համար:

Սակայն ժամանակակից հայ մասնագետները շարունակում են խորացնել «Ավեստայի» և գրադաշտականության հայկական առնչությո-

յունների դրույթը՝ երբեմն նույնիսկ դիմելով ակնհայտ չափազանցությունների: 2006 թ. Գլենդելում լույս տեսավ պարսկահայ բանասեր **Հովհիկ Ներսիսյանի** (1921–2009) «Հայկական լեռնաշխարհը ըստ Զրադաշտն ու իր Ավեսթան» աշխատությունը: Հեղինակը հանգամանորեն ներկայացնում է կրակապաշտության ավանդույթն ու ծիսակարգը, վերլուծում նրա բաղադրիչները, այդ թվում՝ նաև հոման՝ օգտագործելով անգլերենին մոտ «հաոմա» գրությունը. «Կրակի առջև պաշտամունք է մատուցվում հաոմա բույսին, որից ստացվում է սրբազան նշանակություն ունեցող մի արբեցնող խմիչք: Այդ խմիչքը խմում են՝ ձոնելով այն կրակին: Հաոման համարվում է առողջություն, քաջություն և ուժ պարգևող խմիչք» (Ներսիսյան, 2011, 368):

Ինչպես երևում է գրքի փոքր-ինչ անհարթ վերնագրից, Ներսիսյանը հետամուտ է գրադաշտականության առաջնորդի և սրբազան գրքի հայկական տարրերի հայտնաբերմանը: Նա անգամ «Ավեստա» բառը համարում է հայկական «հավաստի» բառի տառադարձված տարբերակը: Ի դեպ, հայ բանասերների շրջանում կա նաև հակառակ կարծիքը, ըստ որի՝ «**հավաստի**» («հաւաստի») բառն է ծագել «Ավեստա» բառից (Հովհան քահանա Հյունքյարպեյենտյան, Դևոնդ Ալիշան): Առհասարակ շատ կարևոր է նաև խնդրի լեզվագիտական-ստուգաբանական տեսանկյունը: Հակառակ գենդերեն կամ ավեստերեն բառերը հայերենից բխեցնելու գայթակղությանը՝ գերակշռող է հայերեն բառերի գենդական և պահլավական ծագման միտումը: Օրինակ՝ Դևոնդ Ալիշանը «**հմայք**» և «**հմայություն**» բառերը ստուգաբանում է արիական աստվածային խմիչքի անունով. «Օտարաց մեջ այլ փնտրելով նման անուն, նախ Զանդիկ Հոմայն հիշվի, և այնոր հետ պարսիկ Հոմն, որ իրենց մարգարե մի համարվեր Զենշիդ թագավորին ատեն, և մոգության վարդապետություններ գրեց: Զանդկի և Հնդկաց Հոմայի և Սոմայի մերձավոր անվամբ Բուդհեանք ալ Մայա կոչեն Հրապույրք ըսվածն առ մեզ» (Ալիշան, 1895, 363): Այս դիտարկման մեջ, ի դեպ, խիստ ուշագրավ է նաև Հոմ անունով անձի գոյությունը: Ժամանակ առ ժամանակ նման անունով գործող անձ հայտնվում է գրականության մեջ: Գերմանացի հայագետ **Յոզեֆ Կարստը** նույնպես «**հմայ**» արմատը համարում է փոխառություն հնդիրանական սրբազան խմիչքի անունից. «...Այս տերմինը թերևս արմատապես կապված է արիական Sôma (իր. Homa, Haoma)–ի հետ» (Karst, 1948, 174): Իսկ նման կարծիքները քննող Հրաչյա Աճառյանը «հմայ» («կախարդություն») արմատը միանշանակ ծագած է համարում պահլավերեն «humāy-» և գենդերեն «humaya» («օրհնյալ,

օրինությամբ լի») բառերից (Աճառյան, 1926, 103): Ինչպես կոտեսներ, այդ բառից է ծագում նաև բախտագուշակ թռչունի անունը:

Համաշխարհային գիտության մեջ տարբեր կարծիքներ են հնչել Զրադաշտ մարգարեի ծագման և ծննդավայրի մասին: «Ավեստայի» ստուգաբանական և տեղանվանագիտական վերլուծությամբ հայտնաբերելով հայկական մի շարք միավորներ՝ Ներսիսյանը գրքում հանգում է այն վարկածին, որ Զրադաշտը ծնվել է Հայաստանում՝ Որոտան գետի տարածքում. «Ինչպես տեսնում ենք, համաձայն այս Ավեսթայական ասույթին, մարդկությունը, իմա՝ Ինդո-Իրանական ցեղերը ներկա Հայաստանից (Որոտանու հովիտից) են չվել հարավ և ըստ պահլավական կրոնական գրականության և Ավեսթայական ասույթների, **Զրադաշտը Աիրիանա վաեջա-ում, Դարեջա գետի կողքին, Վանգուհի Դաիթա (Որոտան) գետի ջրով սնվող երկրում է ծնվել**» (Ներսիսյան, 2011, 497–498):

Ակնհայտ չափազանցություն թվացող այս կարծիքը, սակայն, նորություն չէ և ոչ էլ ունի հայկական ծագում: Ավելին՝ դեռևս 19-րդ դարում այդ կարծիքը հայտնել է «Ավեստայի» և զրադաշտականության լավագույն հետազոտողներից մեկը՝ ֆրանսիացի արևելագետ Ջեյմս Դարմեստետերը: «Ջենդ-Ավեստայի» ֆրանսերեն թարգմանության մի ծանոթագրության մեջ նա որպես Զրադաշտի ծննդավայր նշում է Ղաբաղը («Karabagh»). «Աիրիանա վաեջա, Իրան Վեջ. դա սուրբ հող է... հենց այնտեղ է ծնվել Զրադաշտը: ...Սահմանակցող շրջանը, որ նկատի ունի Բունդահիշը, կարող է լինել հենց Միդիան հարավում կամ Ղաբաղը հյուսիսում» (Darmesteter, 1892b, 5):

Իսկ մեզ հետաքրքրող հարցի տեսանկյունից գլխավորը այն եզրակացությունն է, որ մենագրության վերջաբանում անում է Ներսիսյանը: Ըստ նրա՝ զրադաշտականությունը եղել է հայ ժողովրդի հնագույն հոգևոր մշակույթի կարևորագույն հիմքը, որը խորտակվել է օտարամուտ քրիստոնեության ընդունումով. «Ավեստայի օգտագործումը, որպես հայ ժողովրդի վաղնջական հոգևոր մշակույթի պատմության մի համայնագիտարան, նորից համոզում է մեզ այն մասին, որ նոր գաղափարախոսության՝ Քրիստոնեության պարտադրումը հայ ազգին զուգակցվել է ազգային մշակութային և պատմական ձեռքբերումների դիտավորյալ արմատական ոչնչացման մոտեցմամբ» (Ներսիսյան, 2011, 519): Թե գիտական տեսակետից որքան է հիմնավոր այս կարծիքը, դժվար է միանշանակ ասել: Բայց այն միտքը, որ զրադաշտականությունը հնում հարազատ է եղել մեզ, համահունչ է Դանիել Վարուժանի

«հոմա», Սիամանթոյի «Բարսամունք», անուղղակիորեն՝ նաև Չարենցի «Սոմա» գեղարվեստական նշանների թաքցրած պատմափիլիսոփայական և հոգեբանական ենթատեքստին:

Հայտնի է, որ Եղիշեն Չարենցի «Սոմա» պոեմի առանցքը հնդի-րանական սրբազան բույսի և խմիչքի երկմիասնական աստվածության պաշտամունքն է, իսկ սկզբնաղբյուրը՝ Սոմային փառաբանող հիմներն ամփոփող «Ռիգվեդա» ծիսական ժողովածուն: Հայ գրողների և գիտնականների գործերում առկա են նաև սոմայի հիշատակություններ ու բնորոշումներ: Բայց տպավորությունն այն է, որ Չարենցի պոեմին նախորդող ժամանակաշրջանում հոմայի պատկերումը ինչ-որ չափով գերակշռող էր: Եթե դա ձիշտ է, պատճառը կարող էր լինել Իրանի, նրա դիցաբանության և մշակույթի հետ հայ ժողովրդի ունեցած աշխարհագրական ու պատմական մերձավորությունը (նույնը չի կարելի ասել սոմայի պաշտամունքը ներկայացնող հեռավոր հինդուիզմի մասին):

5. Հնդեվրոպական դիցաբանության հետքեր Եղիշեն Չարենցի ստեղծագործության մեջ

Եթե զրադաշտականության էությունը կրակապաշտությունն է, դրան Չարենցի մոտենալու մյուս ծանրակշիռ դրվագը Վահագն աստծու դիցաբանական բնույթի նրա ըմբռնումն է: 1916 թ. գրված համանուն պոեմի հենց առաջին տողում Չարենցը ընդգծում է հատկապես կրակը՝ Վահագնին կոչելով «Հրդեհի աստված».

Հրդեհի աստված, հրդեհ ու կրակ,
Օ, Վահագն արի (Չարենց, 1922, 59):

Այս հայեցողությունը կամա թե ականա հակադրվում է Վահագնի աստվածային էության տարածված մյուս սահմանումներին (ամպրոպի, պատերազմի, քաջության և այլն) և մոտենում կրակի պաշտամունքի դրույթին: Նույնիսկ նախորդների հետ բանավիճելիս նա ընդգծում է կրակի միջը («միջ» բառը օգտագործված է հենց պոեմի բնագրում), որ համահունչ է Վահագնի ծնունդը պատկերող սկզբնաղբյուր երգին. «Որ հզո՞ր ես դու, հրոտ, հրածի՞ն» (Չարենց, 1922, 59):

Փաստորեն Չարենցը ավելի քան մեկ դար առաջ բանաստեղծական ներգզացողությամբ կռահել է, որ Վահագնը կրակի աստված է: Այդ դրույթի ակունքները հազարամյակների խորքում են՝ հայկական

հեթանոսական հավատի մեջ, իսկ մնացուկները՝ հայ ժողովրդական բանահյուսության, հավատալիքների և ծեսերի, նույնիսկ «տրնդեզ» կոչվող արարողության մեջ: Օգտագործելով նաև «Ավեստայի» ընձեռած նյութը՝ այդ երևույթները «Վահագն դիցույթը որպես կրակ տարերքի տիրակալ» հոդվածում խորությամբ քննել է ազգագրագետ Լիլիթ Սիմոնյանը: Հետաքրքիր է, որ ենթատեքստային կապը ընդգծելու համար հեղինակը հոդվածի բնաբան է ընտրել հենց Չարենցի պոեմի սկզբնամասը, բայց՝ ցավալիորեն սխալ ձևով («Օ՛ Վահագն արի, հրդեհ ու կրակ») (Սիմոնյան, 2011, 646):

Արիական նախահիմքերի առումով հայ բանահյուսության հերոսներից Վահագնին զուգահեռվում է Մհերը (Միհրը): Չարենցի «Վահագն» և «Սոմա» պոեմներից մի քանի տարի հետո Ավետիք Իսահակյանը ստեղծեց «Սասնա Մհեր» վիպերգը: Ավելի ուշ՝ 1939 թ., նա էպոսի 1000-ամյակի առիթով գրեց «Փորձ մեր էպոսի դիցաբանության մասին» հոդվածը, որում համեմատական առասպելաբանության սկզբունքներով բացահայտում է էպոսի զույգ Մհերների ծագումնաբանական կապը Միհրի պաշտամունքի և հնդիրանական Միթրա աստվածության հետ: Հոդվածը բացահայտում է նաև Իսահակյանի մեծ հետաքրքրությունը «Ավեստայի» նկատմամբ և դրա դրույթների խոր իմացությունը: Մհերի հնդիրանական նախատիպի մասին նա գրում է. «Մհերի թեոգոնիկ ծագման արմատները թաղված են վեդայական իրանական-հայկական միֆոլոգիայի մեջ: Վեպի Մհերը արդեն իր նախահայրերի գծով տարերային-կոսմիկ ծնունդ ունի: Սակայն կասկածից դուրս է, որ Մհերը հայկական հեթանոսական Միհր աստծու անվան փոխված ձևն է: Վեդայական և զրադաշտական Միթրա աստվածը հայերի մեջ կոչվում էր Միհր: Նա Ահուրամազդայի որդին էր, հոր զինակիցն ընդդեմ չար, խավար, կործանիչ Ահրիմանի (Անգրա-Մայնի):

Նա արև-աստվածն էր: Իրանյան էտիմոլոգիայով Միթրա նշանակում է արև-աստված» (Իսահակյան, 1977, 162):

Բացի նրանից, որ սա զրադաշտականության ևս մեկ արձագանքն է հայ գրականության մեջ, տպավորիչ է նաև զուգահեռը Չարենցի Վահագնի հետ: Հայ հեթանոսական պանթեոնի երկու մեծ աստվածները ծագումնաբանորեն առնչվում են կրակապաշտությանը և արևապաշտությանը: Միհրի պաշտամունքի միջազգային տարածումը Իսահակյանը բացատրում է արևապաշտության մեջ թաքնված մարդասիրության գաղափարով: Այն հիմնավորելու համար մեջբերում է արվում «Ավեստա» գրքից. «Միհրապաշտները Հռոմում կոչվում էին «ար-

ևաքաղաքացիներ», և մեծ մասով սրանք ստրուկներն էին, որովհետև ըստ Ավեստայի՝ «Միթրան բերքերի առատության արդար և հավասար բաշխողն էր մարդկանց մեջ»» (Իսահակյան, 1977, 162):

Իսահակյանի հոդվածից մի քանի տարի առաջ՝ 1933 թ., Չարենցը գրեց «Սասունցի Դավիթ» պոեմը: Էպոսի երրորդ ճյուղի իր մշակման մեջ բանաստեղծը հատուկ ընդգծում է Մեծ Միերի արևային էությունը:

Միերը՝ զարմով արևազուն՝

Քառասուն տարի իշխեց Սասուն (Չարենց, 1968, 175):

«Արևազուն» բառը, որ նշանակում է «արևի ծնունդ», արդեն որպես Փոքր Միերի մակդիր «Սասնա Միեր» վիպերգում օգտագործել էր նաև Ավետիք Իսահակյանը:

Հեծավ Միերն արևազուն,

Հեծավ խթեց հրեղեն ձին (Իսահակյան, 1987, 275):

«Սասնա ծռեր» էպոսի երկու Միերները հայ հեթանոսական դիցարանի Միիր աստծու բանահյուսական արձագանքն են: Իր հերթին Միիրը մարմնավորումն է Միթրա աստծու, որի պաշտամունքը հազարամյակներ առաջ գոյություն է ունեցել հնդեվրոպական երեք ժողովուրդների՝ հին հնդիկների, պարսիկների և հայերի դիցաբանության մեջ: Բավականին երկար ժամանակ Միթրան եղել է գերագույն աստված՝ մարմնավորելով արդարությունը, համաձայնությունը և լույսը: Ավելի ուշ այդ պաշտամունքը կերպափոխվել է, և Միթրա-Միիրը կորցրել է գերագույն աստծո հանգամանքը՝ դառնալով նոր գերագույն աստծո՝ Ահուրամազդայի (Արամազդի) որդին: Մեր թվարկության առաջին դարերում այն իր հատկանիշներով դարձել է նաև հռոմեական բանակի միստիկական պաշտամունքի առարկա: Այսպիսով՝ միիրականությունը շատ ավելի հին է, քան զրադաշտականությունը:

Հայկական միիրականությունը գիտականորեն հավաստի իրողություն է: Իսահակյանի և Չարենցի էպոսային մշակումներից կարճ ժամանակ անց Սասնա Միերների արևային արդար էության վրա Միթրայի պաշտամունքի թողած ներգործությունը ուսումնասիրել է հայտնի բանահավաք և բանագետ Կարապետ Մելիք-Օհանջանյանը: 1946 թ. հրատարակվել է «Գրական-բանասիրական հետախուզումներ» ժողովածուի առաջին գիրքը՝ նվիրված Մանուկ Աբեղյանի հիշատակին: Այդտեղ գետեղվել է Մելիք-Օհանջանյանի «Միթրա-Միիրի արբանյակներն

ու գործակալները» աշխատությունը, որը նույն տարում որպես առանձնատիպ լույս է տեսել «Միթրա-Միհրը «Սասնա ծռերի» մեջ» վերնագրով: «Մեր ծռերի ու մասնավորապես Միհրի թեոգոնիկ բնույթը ճշտորոշելու» (Մելիք-Օհանջանյան, 1946, 271) համար հեղինակը վերլուծում է հայոց ազգային էպոսի մի շարք երկրորդական կերպարներ՝ նրանց համարելով Միթրա աստծո արբանյակների վերապրուկներ: Ինչպես էպոսի գլխավոր հերոսների, այնպես էլ նրանց օգնականների էությունը գիտնականը որոնում է արեգակնային համակարգի մեջ, քանի որ Միթրայի գլխավոր ուղեկիցը արևն էր. «Մեր գլխավոր ծռերը հիմնականում արտացոլում են ու բովանդակում արեգակնային դյուցազնի – արև աստծու որոշ միակցությամբ նաև ամպրոպային աստվածության հատկությունները» (Մելիք-Օհանջանյան, 1946, 273):

Ըստ Մելիք-Օհանջանյանի՝ Միթրայի պաշտամունքը հայկական էպոսին շաղկապվում է նաև քարանձավի մոտիվով, որի արտահայտություններն են «Միհրի Դուռը» և Ժայռափոր սրբատեղին՝ «միթրեումը», որի հայկական տարբերակը բնորոշող «մեհյան» բառը ծագում է հենց «Միհր» անունից: Քարանձավը և մեհյանը նույնպես կան 20-րդ դարի սկզբի հայ պոեզիայում, այդ թվում՝ նաև Եղիշե Չարենցի գործերում: Բայց նրա, Իսահակյանի, Տերյանի և մյուսների պոեզիայում առաջնային տեղ ունի հատկապես արևապաշտությունը, որը ուղղակի կամ թաքնված ձևերով սերտ առնչություն ունի միթրաիզմի և նրա հայկական տարբերակի՝ միհրականության հետ:

20-րդ դարի երկրորդ կեսին և վերջին տասնամյակներին հայ պատմաբանները շարունակել են միհրականության հայկական արձագանքների ուսումնասիրությունը: Այդ գործում ներդրում ունեն Գոհար Վարդումյանը և հատկապես Երվանդ Մարգարյանը, որի դրույթներն ամփոփված են «Միհրականությունը հին աշխարհի քաղաքական և կրոնահոգևոր համակարգում. Կոմագենե, Ծոփք, Հայաստան, Հռոմ» (2014) մենագրության մեջ: Նորօրյա հետազոտողների այդ աշխատությունները դարձյալ ցույց են տալիս, որ հայ գրականությունը արիականության հետ ունեցած ծագումնաբանական կապերի մեջ, վեդայականությունից և զրադաշտականությունից բացի, ինչ-որ չափով ընդգրկում է նաև միհրականությունը:

Չարենցի պոեզիայի դիցաբանական համակարգում մեկ այլ խորքային իրողություն է Վահագնի զուգահեռումը վեդայական Ագնի աստծո հետ: Համաձայն բանասիրական մի վարկածի՝ Վահագն աստծո անունը ծագում է սանսկրիտի «vah» արմատից և Ագնի անունից: «Հայ

դիցաբանության Վահագն Վիշապաքաղը Ռիգվեդայի Ինդրա Vritrahan-ն է» (1873) աշխատության մեջ Մկրտիչ Էմինը այդ բառակազմությունը բացատրում է այսպես. «Vah-agn բառը՝ որպես բաղադրյալ բառ, նշանակում է «աստված-Ագն կամ Ագնի, այսինքն՝ Ինդրան-լույսի աստված», իսկ «Վահ-ագն վիշապաքաղ» նշանակում է «աստված-Ագնի կամ աստված-Ինդրա Vritrahan, այսինքն՝ վիշապասպան»» (Эмин, 1896, 75): Վահագն-Ագնի հարազատության տեսակետը պաշտպանում է նաև Դևոնդ Ալիշանը. «Ասոնց հետ հարկ կ'ըլլա անգամ մ'այլ հիշել քանի մ'անգամ արդեն հիշված և Վահագնի լծորդ հնդկային Ագնին՝ հրո չաստվածն, և արևակերպ վիպասանյալն ի Հայոց» (Ալիշան, 1895, 301):

Իսկ «Երկնէր երկին...» երգը արձագանքն է «Ռիգվեդայի» որոշ հիմների, որոնցում, օրինակ, Ագնին նույնպես ծնվում է երկնքից, երկրից և ծովից, ծխի ու բոցի ուղեկցությամբ, ունի հրե մագեր, բոց մորուք և արեգակնափայլ աչքեր (Эмин, 1896, 82-83): Վահագնին «հրդեհի աստված» կոչող Եղիշե Չարենցը, որ Գողթան երգիչներին համարում էր «մեր առաջին ռապսոդները», հազարամյակներ հետո նրանց նման կապվում է հին հնդկական դիցաբանության մայր գրքի՝ «Ռիգվեդայի» հետ և նրանից բխեցնում իր մեծագույն միֆերից մեկը՝ Սոմա-Ագնիի հիմներգությունը: Դա կատարվում է հետևյալ ձանապարհով: «Սոմա» պոեմում Չարենցը, հետևելով հնդկական դիցաբանության մասնագետների դրույթին, Սոմայի մեջ տեսնում է նաև կրակի էություն, իսկ Ագնին՝ համարում է նրա փոխակերպումներից մեկը.

Սո՛մա, օ, Սո՛մա, օրհնվի՛ թող այն
Վայրկյանը կարմիր աշխարհում այս չար,
Երբ մարդու սրտում առաջին անգամ
Հրի փոխվեցիր ու Ա՛գնի դարձար...
Ու հրդեհ դարձար, ու կրակ, ու հուր
(Չարենց, 1963, 73-74):

Եթե Սոման հրդեհ է ու կրակ, ուրեմն ունի նույն էությունը, ինչ «Հրդեհի աստված, հրդեհ ու կրակ» Վահագնը: Եվ քանի որ Սոման ու Հոման նույն բանն են, ուրեմն Հոման նույնպես կրակի մարմնացում է: Հատկապես այստեղ է թաքնված Չարենցի հարազատությունը Հոմային:

Քանի որ Հոմայի հայկական արձագանքների պատմությունը մեզ հետաքրքրում է նախ և առաջ «Սոմա» պոեմի ծագման նախադր-

յալների և համատեքստի տեսանկյունից, պետք է հատուկ ընդգծել, որ **եղիշե Չարենցը ծագումով պարսկահայ էր**: Պարսկահայքից Կարս տեղափոխված նրա ծնողների ընտանիքում բնականաբար ավելի ուժեղ էին պահպանված իրանական հավատալիքների և սովորույթների հիշողությունները: Բանաստեղծի եղբայրներից մեկի՝ Սերոբի «վկայությամբ Աբգար աղան սիրում էր կարդալ պարսից «աստվածաշունչը», ասել է՝ «սուրբ գիրք» համարվող «Ավեստան», արևի զրադաշտական բարեբանությամբ ու պաշտամունքով» (Զաքարյան, 1997, 86): Այս տեղեկությունը վկայակոչող Ալմաստ Զաքարյանը հարցին տալիս է հիմնախնդրի բնույթ: Նույն եղբոր վկայությամբ՝ իրենց տանը շատ էին սիրում կարդալ Ավետիք Իսահակյան: Համադրելով երկու վկայությունները՝ գրականագետը «Ավեստայի» ազդեցություն է նկատում «Աբու-Լալա Մահարի» պոեմում և նրա միջնորդավորումով՝ Չարենցի վաղ շրջանի պոեզիայում. «Ավելորդ է ասել, թե Սողոմոնյանների հարկի տակ ինչպիսի ընդունելության կարող էր արժանանալ Իսահակյանի «Աբու-Լալա Մահարին» (1910)՝ «Ավեստային» արձագանքող չարի-խավարի դատափետման և դրան հակոտնյա բարու՝ արևատենչ պաթոսով» (Զաքարյան, 1997, 86): Արևի պաշտամունքի վրա հիմնված կապը հատկացվում է հատկապես «Գիշերը ամբողջ հիվանդ, խելագար» բանաստեղծությանը: Իհարկե, մենք գիտենք, որ չարենցյան արևապաշտության ակունքները չեն սահմանափակվում միայն մեկ ավազանով: Բացի արևի աստված Միհրի պաշտամունքից՝ այս կապակցությամբ բավական է հիշել նաև Ռա աստծուն երկրպագող եգիպտական դիցաբանությունը և «Լինենք Արևի նման» ժողովածուի հեղինակ Կ. Բալմոնտին: Նույնը մասնավորաբար վերաբերում է «Գիշերը ամբողջ հիվանդ, խելագար» բանաստեղծությանը: Հայտնի է, որ գրականագետներից ումանք այն աղերսում են Մ. Մեծարենցի, իսկ ոմանք էլ՝ Վ. Տերյանի արևերգության հետ: Բայց այդ հեղինակների բնագրերը նույնպես գոնե մասամբ ունեն գրական ակունքներ: Օրինակ՝ Ստեփան Շահումյանին նվիրված տեղյանական գազելը այսպես ասած իրանական թեքում ունի թե՛ ժանրով, թե՛ բառապատկերներով, իսկ «Սիրտըդ, որպես վառ ատրուշան, պահիր վառ» առաջին տողը կրում է ակնհայտ զրադաշտական հետք: Չէ՞ որ ատրուշանը մշակութային և լեզվական բնույթով հենց զրադաշտական կրոնի միավոր է: Առհասարակ այն գեղարվեստական հայերենի ավանդական բառապատկերներից մեկն է և տեղ է գտել ոչ միայն հայ մատենագիրների գրքերում, այլև Րաֆֆու տարբեր գործերում, Պետրոս Դուրյանի, Սմբատ Շահազիզի, Վահան Թեքեյանի բա-

նաստեղծություններում: Իսկ Պարույր Սևակի «Հայոց լեզու» բանաստեղծության մեջ այն դիտվում է որպես հայերենի հարազատ բաղադրիչ («Ատրուշանների բացխուփ բոցերի մարզանք-մրցումը բոլորանվեր»):

Չարենցի հայրը գրադաշտականության մայր գիրքը կարդում էր ամենայն հավանականությամբ պարսկերեն: Ակնկալելի էր, որ իր ծնողի սեղանի գիրքը գրավեր գրքերի սիրահար բանաստեղծի ուշադրությունը: Իրականում, սակայն, Չարենցի ժառանգության մեջ չեն հանդիպում ո՛չ «Ավեստան», ո՛չ հոման: Բայց հնդիրանական սրբազան խմիչքի հանդեպ ունեցած նրա սևեռուն և տևական ուշադրությունը առնվազն զուգահեռվում է դրա իրանական մարմնավորման հետ: Չարենցի արևապաշտության և ամբողջ գեղագիտության թեկուզև փոքր իրանական բաղադրիչը անշրջանցելի է:

Առհասարակ Չարենցին բնորոշ է իր հոգևոր կենսագրությունը Իրանի միջոցով գունազարդելու ձգտումը, որի մղումով նա փոխում է իր ծննդավայրը՝ իրական Կարսի փոխարեն ընտրելով ծնողների քաղաքը.

Ես եկել եմ հեռո՛ւ Իրանից:

Հայրենիքս է – Խանի Մակուն:

Իմ հոգում – արև՛ն Իրանի,

Իրանի արև՛ն է իմ հոգում (Չարենց, 1922, 247):

«Չարենց-Նամե» պոեմը, սկսած վերնագրից, որ կրկնաբանում է Ֆիրդուսուն («Շահ-Նամեն բանաստեղծ Չարենցի»), հագեցած է պարսկական մոտիվներով («Գլխին՝ Թեհրանի լաչակ», «ոսկեմուգ հինա», «Ես կարող եմ Թեհրան գնալ», «Տիրանալ գանձերին Շահի», «Իմ հոգում Շիրազի վարդեր»): Դրանց մեջ առանձնահատուկ իմաստ ունեն արևի և կրակի պատկերները, որոնք առհասարակ բնորոշ են Չարենցի վաղ շրջանի պոեզիային, բայց պարսկական գրամշակութային դաշտում հիշեցնում են նաև կրակապաշտության մթնոլորտը: Տպավորությունը հաստատվում և որոշակիանում է, երբ բանաստեղծը իր ծնունդի և գոյության մեջ տեսնում է գրադաշտական կրոնի գերագույն աստծո՝ Ահուրամազդայի շունչը.

Ես ծնվել եմ Մակու քաղաքում,
արևի տակ ոսկեղեն, հասուն,

շոգ շնչի տակ Օրմուզդի թևի (Չարենց,
1922, 250):

Այս հատվածը, հատկապես վերջին տողը զրադաշտականության հետ Չարենցի ունեցած անմիջական կապի արտահայտությունն է: Այդ առնչությամբ նա ուղիղ կապ ունի նաև «արծաթե դարի» ռուսական բանաստեղծության հետ: Հետաքրքիր է, որ Ահուրամազդայի անվան Օրմուզդ ձևը բանաստեղծություններում օգտագործել են Չարենցի սիրած խորհրդապաշտ բանաստեղծները՝ Վ. Բրյուսովը և Կ. Բալմոնտը, իսկ Ի. Բունինը ունի հենց «Օրմուզդ» վերնագրով բանաստեղծություն: Բայց եղիշե Չարենց-հոմա տիպաբանական առնչությունը չի սահմանափակվում միայն իրանական և հայկական մշակույթով:

6. Հոմա սրբազան խմիչքը անտիկ պատմագրության և եվրոպական առասպելաբանության մեջ

Մասնագետները համակարծիք են, որ հին իրանական կրոնն ունեցել է քաղաքակրթական և մշակութաբանական մեծ նշանակություն: Այն զգալի ազդեցություն է գործել մարդկության զարգացման վրա: Անվերապահ ձշմարտություն է համարվում, օրինակ, նրա ներգործությունը տարբեր կրոնների, նույնիսկ իր պատմական հակառակորդ քրիստոնեության վրա: Օրինակ՝ Հիսուս Քրիստոսի ծննդյան դրվագում հայտնվող մոգերը ենթադրաբար Իրանից եկած միթրայական քրմեր էին:

Ավ. Իսահակյանի այն միտքը, որ միհրականությունը (միթրաիզմը) տարածված է եղել նաև Հին Հռոմում, նույնպես եվրոպական առասպելաբանության մեջ լայնորեն ընդունված տեսակետ է: Բելգիացի դիցագետ **Ֆրանց Կյումոնը** այդ երևույթին նվիրել է հատուկ ուսումնասիրություն, որտեղ սերտ կապ է տեսնում սրբազան Հոմայի և հռոմեական միստերիաների ընթացքում Բաքոսին ընծայաբերված գինու միջև. «Մագդեզական արարողության ժամանակ սպասավորը օրհնում էր հացը և ջուրը, որ նա խառնում էր Հոմայից պատրաստած արբեցնող հյութի հետ, և օգտագործում էր այդ մթերքները իր զոհաբերության ժամանակ: Այդ հին սովորությունները պահպանվել են միթրաիստական նվիրագործումների ժամանակ. միայն թե Արևմուտքում անհայտ Հոմա բույսը փոխարինվել է խաղողի հյութով» (Cumont, 1902, 95):

Ընդհանուր նշանակությունից բացի՝ մեզ համար այս գիրքը կարևոր է նրանով, որ հեղինակը խոսում է նաև հայկական միհրակա- նության մասին՝ հատուկ ընդգծելով, սակայն, նրա ազգային առանձ- նահատկությունները: Նույնքան էական է, որ գիրքը հրատարակվել էր ֆրանսերեն, և Սորբոնի ուսանող ու համաշխարհային դիցաբանությ- յամբ հետաքրքրվող Սիամանթոն կարող էր կարդացած լինել այն: Նույնը առավել քան վերաբերում է Դանիել Վարուժանին: Բանն այն է, որ Կյումոնը Գենտի համալսարանի պրոֆեսոր էր, և նույն համալսա- րանում սովորող Վարուժանի ծանոթությունը այդ գրքին շատ ավելի հավանական է: Վենետիկյան իր ուսուցիչ Ղևոնդ Ալիշանի դրույթներն ուսումնասիրած, «Ավեստա» կարդացող, հին կրոնների մեջ խորացած երիտասարդ բանաստեղծը կարող էր բանաստեղծական առատ նյութ գտնել նման գրքերում: Այդ տեսակետից շատ մեծ նմանություն կա Վա- րուժանի «Վահագն» բանաստեղծության և Ֆ. Կյումոնի «Միթրայի միս- տերիաները» աշխատության հետևյալ դրվագի միջև. «Միաժամանակ նրա օրհներգությունը ենթակա է խիստ ծիսակարգի՝ մագդեղական ա- րարողակարգին համապատասխան: Եվ նրան զոհ կբերեն «երամներ ու երամներ և թռչող թռչուններ»: Այդ զոհաբերություններին կհաջոր- դեն կամ կուղեկցեն Հաոմա հյուրի ավանդական հեղումները և ծիսա- կան աղոթքների արտասանությունը՝ ճյուղերի խուրձը (բարսամունքը) ձեռքին» (Cumont, 1902, 13):

Հոմայի հետ մշակութային հաղորդակցությունը բնորոշ է նաև հարևան ուրիշ ազգերի ստեղծած քաղաքակրթությանը: Վերջին տարի- ներին ռուսական, եվրոպական և ամերիկյան գիտական հանդեսներում ավելի ու ավելի հաճախ են հայտնվում Հոմա-Սոմա ծիսական խմիչքին նվիրված հոդվածներ: Ամերիկացի հնագետ, Բոստոնի համալսարանի պրոֆեսոր **Կարլ Ռակը** ցույց է տալիս, որ հոման միջական նշանա- կություն է ունեցել սկյութների համար: Հետաքրքիր է, որ այդ կապը առնչվում է լիկանտրոպիայի (մարդազայլի փոխակերպվելու) և ռազ- մական ուժի հետ. «Պարսիկների մոտ **հոմայի** խորհուրդը կապված էր **լիկանտրոպիայի** և նրանց գինվորական էլիտար ուժերի հետ... Պերսե- պոլիսի հարևանությամբ գտնվող Նաբշ-ի-Ռուստամ գերեզմանի մոտ Դարեհի շիրիմի արձանագրության մեջ՝ վերին շարքի վերջում, տուրք բերած քսանինը երկրների ցուցակում երևում է **Սակա Հաոմավարգա** (Saka Haomavarga) անունը, որը նշանակում է «Սկյութական **հոմա**-գայ- լեր»... Քիչ հավանական է, որ սկյութական շփումը այդ առումով լինե- րացառիկ: **Լիկանտրոպիան** փոփոխված գիտակցության վիճակի մե-

տաֆորն է, որը պայմանավորված է **հոմայի** խորհրդով և առաջացել է գայլի՝ սննդի մեջ **հոմա** բույսը օգտագործելու հակումից» (Ruck, 2019, 997):

Սակայն Կ. Ռակի ուսումնասիրության մեջ ավելի մեծ ուշադրություն է հատկացված հունական մշակույթի վրա պարսից սրբազան խմիչքի թողած ներգործությանը: Ուստի պատահական չէ, որ հոդվածը վերնագրված է «Պարսկաստանը, Հոման և հունական միստերիան», իսկ գլուխներից մեկը՝ «Հունական Հաոման»: Նախորդ մասնագետների դրույթներն օգտագործելով՝ հեղինակը ցույց է տալիս Հին Հունաստանի քաղաքական գործիչների, զինվորականների, գրողների և առհասարակ քաղաքացիների տարվածությունը հոմայով: Սրբազան հեղուկի նկատմամբ ունեցած հետաքրքրությանը նպաստում էին պարսիկների հետ հույների հաճախակի շփումները. «Բացի այդ, հունական քաղաքներից եկած հայտնի արիստոկրատ քաղաքական փախստականները հաճախ ապաստան էին փնտրում պարսկական սատրապների կամ գավառական կառավարիչների մոտ և նրանց միջոցով հաղորդակցվում էին **հաոմայի** խորհրդին» (Ruck, 2019, 997):

Հոմա սրբազան խմիչքի մասին շատ կարևոր վկայություններ են թողել հունական պատմագրության գլխավոր դեմքերը: **Հերոդոտոսը** իր «Պատմության» 1-ին՝ «Կլիո» գրքի 133 և 202 հատվածներում խոսում է հոմայի մասին՝ առանց այդ բառը օգտագործելու: Առաջինում պատմվում է, որ պարսիկները գինի շատ են խմում և կարևորագույն որոշումներն ընդունում են արբած վիճակում. «Պարսիկները գինի շատ են սիրում... Նրանք սովորություն ունեն կարևորագույն գործերը քննարկել գինի խմելիս. իսկ այդ պայմաններում ընդունված որոշումը տանուտե՛րը հաջորդ օրը առաջարկում է նրանց նորից հաստատել, և եթե սթափ վիճակում ևս նրանք հավանություն տան որոշմանը, այդ դեպքում կատարում են այն, եթե ոչ, ապա հրաժարվում են այդ որոշումից, և, ընդհակառակը, սթափ վիճակում ընդունված որոշումը նրանք դարձյալ քննարկում են խմած վիճակում» (Հերոդոտոս, 1986, 58):

Առաջին հայացքից թվում է, թե սա պատմություն է սովորական գինարբուքի մասին: Բայց որոշումներ ընդունելուն վերաբերող խորիմաստ միտքը հուշում է ծիսական և փիլիսոփայական լուրջ իմաստ: 2-մոռանանք, որ պատմահայրը իր գիրքը գրել է Ք.ա. 5-րդ դարի կեսերին՝ զրադաշտական կրոնի վերելքի շրջանում: Կարևոր է նաև այն, որ նա, պատմագիր լինելուց բացի, նաև ճանապարհորդ էր և շատ բաներ, նաև պարսիկների սովորույթներին վերաբերող հատվածները (առաջին

գլխի 131-140 մասերը) գրել է անձամբ տեսնելուց հետո: Այդ առումով համոզիչ է թվում մեջբերված հատվածի այն ծանոթագրությունը, որ նշանավոր արևելագետ Ստրուվեի մի դրույթի հղումով տալիս է Հերոդոտոսի պատմության ռուս թարգմանիչ Գ. Ստրատանովսկին. «Այստեղ խոսքը ծիսակարգային, այլ ոչ կենցաղային գինարբուքի մասին է: «Հաոմա» արբեցնող խմիչքը, որը օգտագործում էին պարսերը, օրգիայի մասնակիցներին պետք է դարձնի «գիտուն»... Ավեստայում «ոսկե-գույն հաոմայով» հարբելը պարգևում է «համակողմանի գիտելիք»» (Геродот, 1972, 506):

Իսկ մյուս հատվածում Հերոդոտոսը ներկայացնում է կրակի պաշտամունքը. «Նրանք ծառերից հավաքում են հասուն մրգեր ու պահեստում, և դրանցով էլ սնվում են ձմռանը: Այնտեղ, ասում են, կան նաև այլ ծառեր, որոնք հետևյալ հատկությունն ունեն: (Մարդիկ) խմբերով հավաքվում և, կրակ վառելով, նստում են շրջանակ կազմած և այդ (ծառերի) մրգերից նետում են կրակի մեջ: Այդ միրգն այրվելիս այնպիսի բուրմունք է արձակում, որ նրանք դրանից հարբում են այնպես, ինչպես հելլենները՝ գինուց. ինչքան շատ այդ մրգից նետեն կրակի մեջ, այնքան շատ են հարբում, մինչև որ վեր կենալով երգում են և պարում» (Հերոդոտոս, 1986, 82-83): Այս հատվածի առնչությամբ ռուս թարգմանիչ-մեկնաբանը երկրորդում է իր այն վարկածը, որ Հերոդոտոսի պատմածը վերաբերում է հոմային. «Այստեղ, ըստ երևույթին, խոսքը «հաոմա» արբեցնող խմիչքի պատրաստման մասին է» (Геродот, 1972, 508):

Հոմային, նրա նշանակությանը և պատրաստմանը «Օսիրիս և Իսիդա» գրքում անդրադարձել է նաև հունական պատմագրության մյուս նշանավոր ներկայացուցիչը՝ **Պլուտարքոսը**: Հետաքրքիր է, որ ի տարբերություն Հերոդոտոսի՝ նա նշում է բույսի անունը՝ «Հոմոմի» («Homomi»): Խոսելով Զրադաշտի, նրա կողմից լույսի աստծու՝ Արամազդի և խավարի աստծու՝ Ահրիմանի տարանջատման մասին՝ Պլուտարքոսը շատ ինքնատիպ մեկնաբանություն է տալիս սրբազան բույսին: Նա գրում է. «Զրադաշտը նաև սովորեցնում է, որ առաջին աստվածությանը պետք է մատուցել երդման և երախտագիտության զոհեր, իսկ երկրորդին՝ խղճահարույց և մռայլ: Այդ պատճառով նրանք կանչում են Հադեսին ու Խավարին՝ հավանգի մեջ մանրացնելով ինչ-որ խոտ. որը կոչվում է հոմոմի: Հետո, այն խառնելով խոցված գայլի արյան հետ, հանում են արև չտեսած մի տեղ և գցում այնտեղ. նրանք

կարծում են, որ որոշ բույսեր պատկանում են բարի աստծուն, իսկ ուրիշ բույսեր՝ չար դևին» (Плутарх, 2006, 55):

Հոմայի շաղկապումը չար ուժերի դեմ մղվող պայքարին և գայլի արյան ներմուծումը նոր գծեր են ավելացնում սրբազան խմիչքի զրադաշտական ըմբռնմանը: Հերոդոտոսը և Պլուտարքոսը պատմիչներ են և հայ պատմիչների նման իրենց ընկալումն են թողել իրերի և իրադարձությունների պատկերման մեջ՝ երբեմն սխալվելով կամ պարզապես գեղարվեստականացնելով իրողությունները:

Ջրադաշտական դավանանքի, նրա գլխավոր խորհրդանիշերի ու բաղադրիչների, այդ թվում Հոմայի գիտական ճանաչողությունը սկսվում է նոր ժամանակներում՝ այն բանից հետո, երբ «Ավեստան» սկսեց թարգմանվել եվրոպական լեզուներով: Առաջինը եղել է ֆրանսերեն թարգմանությունը, որ կատարել և 1771 թ. Փարիզում հրատարակել է ֆրանսիացի լեզվաբան, արևելագետ և ճանապարհորդ **Աբրահամ Անքետիլ-Դյուպերրոնը**: 19-րդ դարում ստեղծվեցին ֆրանսերեն նոր թարգմանություններ, որոնցից առավել ամբողջական էր **Ջեյմս Դարմեստետերի** եռահատոր թարգմանությունը: Այն «Ջենդ-Ավեստա» վերնագրով հրատարակվեց 1892-1893 թթ.: Դարմեստետերը «Ավեստան» թարգմանել է նաև անգլերեն: Եվրոպացի մասնագետները իրենց թարգմանություններն օժտում էին լեզվաբանական և կրոնագիտական հանգամանակից մեկնաբանություններով: 1852-1863 թթ. լույս է տեսել գերմանացի արևելագետ Ֆրիդրիխ Շպիգելի՝ սանսկրիտից կատարված դարձյալ եռահատոր գերմաներեն թարգմանությունը:

19-րդ դարի սկզբին զրադաշտականության սկզբունքներն արդեն բավականին ծանոթ էին եվրոպական գիտությանը: 1820-ական թթ. կարդացած «Կրոնի փիլիսոփայություն» դասախոսություններում **Հեգելը** բնութագրում է հին պարսիկների հավատալիքները՝ անդրադառնալով նաև զրադաշտական կրոնին: Օրմուզդի պաշտամունքի մեջ ընդգծելով բարու և լույսի ձգտումը՝ գերմանացի մեծ փիլիսոփան դրամարմնավորումը տեսնում է կենդանի բնության, մասնավորապես ծառերի մեջ: Այդ պահին նա հատուկ ընդգծում է **Հոմ** («Hom») կոչվող ծառը. «Ծառերի մեջ առանձնանում է մեկ ծառ՝ Հոմը, նրանից հոսում է անմահության ջուրը» (Герель, 1977, 17): Փաստորեն Հեգելը Հոման ընկալում էր ոչ թե որպես թուփ կամ խոտաբույս, այլ հենց որպես ծառ և նրա հյուրը համարում անմահություն պարգևող հեղուկ: Մասնագետները սա մեկնաբանում են այնպես, որ Հեգելը Հոման համարում էր կենաց ծառ: 1827 թ. ձևակերպված այս գաղափարը հետագայում տարած-

վել է ողջ համաշխարհային մտքի մեջ և արտացոլվել ինչպես գիտական, այնպես էլ գեղարվեստական գործերում, այդ թվում, ինչպես տեսանք, նաև Վարուժանի «Վահագն» բանաստեղծության մեջ:

Առաջին թարգմանությունից և եվրոպական գիտությանը հայտնի դառնալուց հետո 19-րդ դարի կեսերին հոման՝ սոմային զուգահեռ, դառնում է հատուկ հետազոտության նյութ: Գիտական համակարգման և համակողմանիության առումներով առաջիններից մեկը (եթե ոչ առաջինը) գերմանացի հայտնի աստվածաբան, արևելագետ, Բոննի և Մյունխենի համալսարանների պրոֆեսոր, հայագետ **Ֆրիդրիխ Վինդիշմաննի** «Արիացիների Սոմայապաշտության մասին» («Ueber den Somacultus der Arier») ուսումնասիրությունն է: Այն հրատարակել է 1846 թ. Մյունխենի ակադեմիայի գիտական աշխատությունների ժողովածուում: Սոմայի պաշտամունքին («Somacultus») վերաբերող այդ աշխատանքը գերմաներեն է և, որքան հայտնի է, մինչև հիմա թարգմանված չէ որևէ լեզվով:

Իր հետազոտության գլխավոր առարկան՝ Սոման, Վինդիշմաննը զուգադրում է հին աշխարհի նմանօրինակ երևույթների հետ: Բայց այդ առումով կենտրոնականը Սոմա-Հոմա (գերմաներեն բնագրում՝ «Haoma») համաբանությունն է, որի մասին գիտնականը գրում է. «Սակայն մինչ օրս ամենանշանավոր համանմանությունը գործում է «Ջենդ-Ավեստայի» Հոմայի և հին բրահմանական ուսմունքի սոմայի միջև. համանմանություն, որը չի տարածվում միայն լեզենդի որոշ առանձնահատկությունների վրա, այլ ներթափանցում է արիական նախահայրերի ամբողջ պաշտամունքի մեջ» (Windischmann, 1846, 128):

Ե՛վ ընդհանուր առմամբ, և՛ հատկապես հայ գրականության մեջ Հոմա և Սոմա մետաֆորների կիրառությունը ձիշտ ըմբռնելու տեսակետից հիմնարար նշանակություն ունի այն, որ Վինդիշմաննը ոչ միայն նույնական է համարում դիցաբանական երկու երևույթները, այլև «Սոման» և «Հոման» համարում է նույն բառը: Նա գրում է. «Հոման և Սոման ստուգաբանորեն միանգամայն նույնական անուններ են: Երկուսն էլ գալիս են զենդական *su* արմատից: *hu*, որը Վեդայի խոսվածքում նշանակում է հոսել... և ձևավորում է ավանդական բառը, որը նշանակում է Սոմայի հյութի ձգմուն և թափահարում» (Windischmann, 1846, 128):

Հոմային վերաբերող դիտարկումներում Վինդիշմաննը հենվում է հիմնականում «Ավեստայի» Անքետիլ-Դյուպերրոնի ֆրանսերեն առաջին թարգմանության վրա: Աշխատության հետագա էջերում նա անդ-

րադառնում է Հոմայի դիցաբանական, մշակութաբանական, բուսաբանական և ուրիշ մի քանի կարևոր հատկանիշների: Այսօր դրանք թվում են հանրահայտ ճշմարտություններ, բայց պետք է հաշվի առնել, որ այդ դրույթներից շատերը առաջինը շրջանառության մեջ է դրել հենց ինքը՝ գերմանացի արևելագետը: Դրանց համառոտ պատկերը հետևյալն է.

1. «Նրանց հյուրը պատրաստում և զոհաբերում էին սրբազան ծեսերով» (Windischmann, 1846, 131): Հետաքրքիր է, որ այս հատվածում հեղինակը օգտագործում է «Պարահոմա» («Parahaoma») եզրույթը, որ առանձնապես տարածված չէ հետագա ավեստայագետների շրջանում: Զ. Դարմեստետերը պարահոման ծանոթագրում է այսպես. «Պարահոմա. հեղուկ, որը ստացվում է՝ մանրացնելով Հոման և այն խառնելով օրինված ջրի և ուրվարամի հետ» (Darmesteter, 1892a, 50): Ուրվարամը նոնենու փոքրիկ տունկն է:

2. Սրբազան բույսը հնդիկների և պարսիկների մոտ բուսաբանորեն լրիվ նույնը չէր: Ահուրամազդայի կամքով Հոմա գեղեցիկ մեծ բույսը աճում էր ծառերի բազմաթիվ սերունդների մեջ:

3. «Հոմայի մշտական մակդիրն է ոսկեգույն» (Windischmann, 1846, 132):

4. Սոմայի նման «Հոման ոչ միայն բույս է, այլև հզոր հանձար» (Windischmann, 1846, 132): Վինդիշմանը այս երևույթը դիտարկում է որպես անձնավորում («personifieiten»):

5. Դիպուկ մեջբերումներ անելով Զրադաշտի օրհներգերից՝ դիցագետը Հոմային համարում է անարատ, հիվանդություն վերացնող, մաքուր կյանքի և անմահության երաշխավոր: Վինդիշմանի այս դրույթի բարոյագիտական և փիլիսոփայական նշանակությունը ստուգելու համար նկատենք, որ ամբողջ հետագա գիտությունը գնացել է դրա խորացման ճանապարհով՝ կրելով նաև գերմանացի գիտնականի ազդեցությունը: Հենվելով հնում անձամբ Իրան այցելած և պարսիկների միջավայրում հետազոտություններ կատարած ազգագրագետների վկայությունների վրա՝ բրիտանացի արևելագետ Մ. Բոյսը գրում է, «որ ծնվելուց որոշ ժամանակ հետո ծնողները երեխային բերում են տաճար, որտեղ քուրմը նրան տալիս է մի քիչ հոմա՝ արտասանելով հետևյալ աղոթքը. «Թող Աստված մաքրի նրան ապականությունից...»» (Бойс, 2003, 266):

6. «Այնուհետև Զրադաշտը փառաբանում է Հոմային՝ որպես Վերերթագնայի, որ հաղթում է թշնամիներին. Սոման Ռիգվեդայում կոչվում է Վրիթրահան..., որ սովորաբար համարվում է Ինդրայի մակ-

դիրներից մեկը» (Windischmann, 1846, 136),– գրում է Վինդիշմանը: Այսինքն՝ Սոմա–Հոման հաղթանակի մարմնավորում է, պատերազմի և քաջության աստված, վիշապաբաղ:

7. Համաձայն Վինդիշմանի վերծանումների՝ սրբազան բույսի և խմիչքի արիական աստվածությունը նաև սերունդ պարգևող է. «Ի վերջո, Հոման կոչ է անում նաև ամուլներին տալ թագավորի որդի և մաքուր սերունդ, ինչպես «Ռիգվեդայում»... գրված է. «Սոման կոլ է տալիս, Սոման՝ արագ ձի, Սոման՝ ընդունակ որդի»» (Windischmann, 1846, 137):

8. Կա ևս մեկ դրույթ, որ «Ավեստայի» բնագրից բխեցնում է Վինդիշմանը և որը այնքան էլ տարածված չէ արդի կրոնագիտության մեջ: «Հոման գովասանքի է արժանանում որպես մեկը, ում Ահուրամազդան առաջին անգամ հազցնում է ձերմակ, աստղազարդ, երկնային պատմուճան (պարսկական մոգերի), և ում փոխանցել է մաքուր վարդապետությունը» (Windischmann, 1846, 137): Հոման քարոզվում էր լեռների վրա: Այստեղ Հոման և նրա զոհաբերությունները ներկայացվում են որպես նախնական կրոն, որը նախորդում է Զրադաշտի ժամանակաշրջանին:

9. Շատ հետաքրքիր ու կարևոր է Հոմայի աշխարհագրությունը: Միջավայրը, որտեղ աճում ու իր հյութն է տալիս նա, գերմանացի արևելագետը ներկայացնում է այսպես. «Այնուհետև Հոմայի երկրագուն գովում է ամպը և ջուրը, որի շնորհիվ Հոմայի մարմինը աճում է լեռների գագաթներին, այն բարձր լեռների, որոնց վրա աճում է, երկրում՝ լայն արահետներով, որոնք աջակցում են Հոմային, այն հողին, որից նա՝ բուրավետը, հոսում է: Սա նույնպես Սոմայի վեդայական փառաբանության արձագանքն է, որտեղ ասվում է. «Ի՞նչ գորություններ են քոնը երկնքում, երկրի վրա, լեռների վրա, խոտաբույսերում և ջրերում, այս բոլորը մեզ մոտ՝ ողորմածաբար և առանց բարկության, ո՛վ թագավոր Սոմա»» (Windischmann, 1846, 138):

10. Շատ տպավորիչ են Հոմայի բուժիչ հատկանիշները. «Հոմայի զոհաբերությունը, նրա գովասանքը, հաճույքը ստիպում են նրան հաղթել դևաներին: Նա բազմակողմանի ապաքինում է, նա առատաձեռն է. նրա նվիրյալը դիմում է նրան. Տո՛ւր ինձ, ո՛վ Հոմա, այն դեղամիջոցներից, որոնցով դու փրկում ես, տո՛ւր ինձ» (Windischmann, 1846, 138):

Այսպիսով՝ թեև Վինդիշմանի աշխատությունը, համաձայն վերնագրի, նվիրված է Սոմային, սակայն զգալի չափով ընդգրկում է նաև նրա պարսկական համարժեքը՝ Հոման: Ֆրիդրիխ Հայնրիխ Հուգո Վին-

դիշմանը մահացել է 1861 թ. Մյունխենում: Սակայն 49 տարեկանում վաղաժամ մահով աշխարհից հեռացած մեծ գիտնականը զգալի ազդեցություն է թողել «Ավեստան» ու նրա բաղադրիչներն ուսումնասիրող իրանագետների վրա: Ֆրանսերեն թարգմանության մեկնաբանական մասերում Վինդիշմանի դրույթներին, այդ թվում՝ նաև Հոմային առնչվող դիտարկումներին հաճախ է հղումներ անում Զեյմա Դարմեստետերը: Ծանոթագրություններից մեկում նա ակնարկում է, որ Վինդիշմանը գրել է «էսսեններ Հոմայի և Անահիտայի մասին» (Darmesteter, 1892a, XXVII), որոնք մնացել են անտիպ և հետմահու հրատարակվել նրա կրտսեր գործընկերոջ՝ գերմանացի արևելագետ Ֆրիդրիխ Շպիգելի ձեռքով: Անկախ այս տեղեկության հավաստիությունից՝ Վինդիշմանը արդեն բավականին շատ էր գրել Հոմայի և Անահիտի պաշտամունքի մասին: Իսկ Շպիգելը շարունակեց նրա գործը՝ հրատարակելով «Ավեստա» սրբազան գրքի իր երկհատոր ծանոթագրությունները և թարգմանությունները՝ ըստ հարկի անդրադառնալով նաև Հոմա աստվածությանը:

19-րդ դարի կեսերին զրադաշտականության հետազոտությունը, ինչպես նաև նրա սուրբ գրքի թարգմանությունը սկսում են թափանցել նաև ռուսական իրականություն: Ռուսաստանում «Ավեստայի» առաջին թարգմանությունը լույս է տեսել 1861 թ.: Այն կատարել էր ծագումով լեհ արևելագետ Կաետան Կոսովիչը: Բայց նա զրադաշտականության սուրբ գիրքը վերածել էր ոչ թե ռուսերենի, այլ լատիներենի: Հետագայում «Ավեստան» տարբեր թարգմանիչների ձեռքով թարգմանվել է նաև ռուսերեն, բայց միշտ հատվածաբար:

Արիական սրբազան խմիչքի պաշտամունքի հետազոտության գործում զգալի ավանդ ունի ռուս նշանավոր բանասեր, հոգեբանական գրականագիտության դպրոցի ներկայացուցիչ **Դմիտրի Օվսյանիկո—Կուլիկովսկին**: Առասպելաբանության ոլորտում նրա հետաքրքրություններն առավելապես առնչվում են Սոմայի պաշտամունքին, որին նվիրել է մի քանի աշխատություն: Այս հանգամանքը մեր գրականության համար խիստ էական է նրանով, որ ըստ հուշագիր Խորեն Սարգսյանի վկայության՝ Չարենցն իրեն խոստովանել է, որ «Սոմա» պոեմը ինքը գրել է՝ ներշնչվելով Օվսյանիկո-Կուլիկովսկու մի հոդվածից: Եթե դա ճիշտ է, բանաստեղծը չէր կարող չնկատել, որ գիտնականը Սոմայի վերլուծությունն անում է՝ համադրելով հնդեվրոպական ժողովուրդների «բաքոսյան մշակույթի», մասնավորապես իրանական Հոմայի հետ: 1883 թ. տպագրված իր սոմայագիտական առաջին աշխատանքում նա

պարզ խոստովանում է, որ Սոմայի հիմնական գծերը վերլուծելու է համեմատական առասպելաբանության սկզբունքներով. «Այդ գծերից մենք կանգ կառնենք գլխավորապես նրանց վրա, որոնցով հնդկական Սոման հարազատ է իրանական *Haoma*-ին և հունական *Դիոնիսիոսին*» (Овсяннико-Куликовский, 1883, 6):

Գրքի առաջին գլխի առաջին ենթագլուխը վերնագրված է հենց «*Soma-Haoma*»: Անմիջապես սկզբում Օվսյանիկո-Կուլիկովսկին խոստովանում է, որ երկու պաշտամունքների զուգադրումը յուրացրել է Վինդիշմանի աշխատությունից: Հիմք ընդունելով գերմանացի արևելագետի դրույթները՝ ռուս մեկնաբանը, սակայն, կատարում է մտքերի և մանրամասների էական հավելումներ. «*Soma* բառի մեջ հեշտությամբ կարող էին կողք կողքի գործել, ամսվազն հնագույն դարաշրջանում, բոլոր երեք հասկացությունները՝ «*հյութալի պտուղ (հյութալի բույս)*», «*երկնային քուրմ, որը քանում է հյութը*» և «*բեղմնավորող խոնավ սկիզբ*» («*արու*»): Ավելի ուշ *Soma (Haoma)* բառը սկսել է օգտագործվել նաև բնորոշելու համար հենց հեղուկը, որ ստացվել է հայտնի բույսից (այդ իմաստով հաճախ օգտագործվում է հոգնակի թիվը,– IX, 32, 1. *somasah*): Այդպիսի նշանակությունը՝ «*հյութ, հեղուկ՝ ստացված հայտնի բույսից, արբեցնող խմիչք*», սկսեց նույնիսկ գերակշռել...» (Овсяннико-Куликовский, 1883, 7–8):

Օվսյանիկո-Կուլիկովսկին մեծ նմանություն է տեսնում նաև սրբազան խմիչքի պատրաստման եղանակի առումով: Այս դեպքում նա հենվում է «*Յասնայի*»՝ Ֆ. Շպիգելի կատարած թարգմանության առաջաբանի վրա՝ գրելով. «*Իրանական Haoma-ն նույնպես աճում է լեռներում: Այն հավաքում են հատուկ ամանի մեջ (hôm dâh)*» և հարում են հավանգով. ստացվում է *հյութ*, որը կոչվում է *parahaoma*, որը և ծառայում է որպես սրբազան խմիչք» (Овсяннико-Куликовский, 1883, 9):

Այն փաստը, որ *Soma-Haoma-ն* նույն բառն է՝ կազմված հնդեվրոպական *-ma* վերջածանցով, հետաքրքիր ստուգաբանություն է: Առավել կարևոր է այն սկզբունքային մոտեցումը, որով հեղինակը երկու ազգերի մոտ համարժեք է համարում խմիչքի պաշտամունքը: Առաջին գլխի երրորդ ենթագլուխը Օվսյանիկո-Կուլիկովսկին վերնագրել է «*Soma-Haoma-ն՝ որպես աստվածություն*»: Հոմայի մասին խոսելիս բանասերը հաճախ օգտագործում է «*Гаома*» ձևը, որ բավականին տարածված էր 19-րդ դարի վերջի և 20-րդ դարի սկզբի ռուսական աղբյուրներում և, ինչպես կտեսնենք, օգտագործվել է նաև Կ. Բալմոնտի չափածոյում: Բայց այլ աշխատանքներում Օվսյանիկո-Կուլիկովսկին գործածում է

նաև «Хаома» տառադարձությունը: Այդպես է, օրինակ, 1909 թ. նրա երկերի ժողովածուի 6-րդ հատորում տպագրված «Վեդայականության հիմունքները» («Основы ведаизма») աշխատության մեջ: Այդտեղ նույնպես գործում է Սոմա-Հոմա նույնականության դիտաեղանակը: Համեմատական առասպելաբանության սկզբունքով ռուս կրոնագետը պնդում է, որ հնդկական «Սոման արբեցուցիչ խմիչքի աստվածություն էր և համապատասխանում է իրանական Հոմա աստծուն և գինու հունական աստված Դիոնիսիոս-Բաքսին» (Овсяннико-Куликовский, 1909, 210): Այսպես անում է հետևյալ կարևոր ընդգծումը. «Բայց նույն այդ համեմատությունը պարզում է, որ հնդկական Սոման իրանական Հոմայի հետ կապված է ավելի սերտ կապերով, քան հունական Դիոնիսիոսի» (Овсяннико-Куликовский, 1909, 210): Սրանից էլ բխում է, որ հնդեվրոպական պաշտամունքը նախապես եղել է հնդիրանական, և նրա Սոմա և Հոմա դրսևորումները «ստուգաբանորեն նույնական են»:

Խ. Սարգսյանը ինքնուրույն է կռահել, որ Չարենցը պոեմը հղացել է Օվսյանիկո-Կուլիկովսկու հենց այս աշխատանքից: Եթե դա ճիշտ է, իր միտքը կլանած Սոմային զուգահեռ Չարենցը այդ հողվածում պետք է որ նկատեր նաև Հոման: Բայց շատ հավանական է, որ հայ բանաստեղծը ծանոթ էր նաև 1883 թ. լույս տեսած առաջին աշխատանքին, որ Մոսկվայի համալսարանում Օվսյանիկո-Կուլիկովսկու պաշտպանած մագիստրոսական ավարտաճառն էր: Ինչպես տեսանք, Սոմա-Հոմա նույնականության գաղափարը հստակ, հանգամանորեն և շատ ավելի ընդարձակ տրված էր նաև այդ աշխատության մեջ:

19-րդ դարի երկրորդ կեսին և 20-րդ դարի սկզբին «Ավեստան»՝ որպես ընթերցանության, թարգմանության և հետազոտության նյութ, ձեռք է բերում համաեվրոպական և նույնիսկ համաշխարհային տարածում: Հայտնվում են անգլերեն թարգմանություններ, զուգահեռաբար՝ նաև հատկապես Հոմային նվիրված ուսումնասիրություններ: Ամերիկացի և բրիտանացի արևելագետ, Օքսֆորդի համալսարանի պրոֆեսոր **Լոուրենս Միլսը** 1887 թ. թարգմանել է «Ավեստա» գրքի մի մասը: 1900 թ. Քենթրիջի համալսարանի հանդեսներից մեկը տպագրել է նրա «Հոմայի (հնդկական Սոմայի) առաջին պատրաստողները» («The First Preparers of the Haoma (Indian Soma)») հոդվածը: Անգլալեզու հրապարակումները բավականին տարածված են նաև Հնդկաստանում: Հայտնի է, որ Իրանում իսլամի տարածումից հետո զրադաշտականները ենթարկվել են հալածանքների, և նրանց մի մասը տեղափոխվել է Հնդկաստան: Նրանք Գուջարատ նահանգում և Մումբայ քաղաքում հիմնել են

գրադաշտականության նոր կենտրոններ, որոնք գործում են մինչև հիմա: Հնդկաստանի գրադաշտականներն իրենց կոչում են պարսեր: 19-րդ դարի վերջերից եվրոպական գիտաժողովներում զեկուցումներով հանդես էր գալիս գրադաշտական կրոնավոր, պարսերի համայնքի ներկայացուցիչ, Բոմբեյի համալսարանի պրոֆեսոր **Զիվանջի Մոդին** (1854-1933): Նա գրել է Հոմա աստվածությունը քննող մի ամփոփ ուսումնասիրություն: Հոմային, նրա դրսևորման ձևերին և ծիսական նշանակությանը նվիրված այդ աշխատանքը Մոդին 1889 թ. զեկուցման ձևով ներկայացրել է աշխարհահռչակ առասպելագետ Մաքս Մյուլլերի նախագահությամբ Ստոկհոլմում կայացած մի կոնֆերանսում, 1904 թ.՝ մեկ ուրիշ միջազգային գիտաժողովում, իսկ 1911 թ. տպագրել է մի գիտական ժողովածուում՝ «Հոման Ավեստայում» («Haoma In the Avesta») վերնագրով (Modi, 1911, 225-243): 1922 թ. հոդվածն ընդգրկվել է Մոդիի ուսումնասիրությունների գրքում:

Եվ ինչպես նախորդ դարի սկզբում, երբ Հոման՝ որպես կենաց ծառ, տեղ գտավ կրոնի հեգեյան փիլիսոփայության մեջ, 20-րդ դարի սկզբին հայտնվում են միջգիտակարգային նոր թափանցումներ: Դիցաբանական միավորը այս անգամ գրավում է հոգեբանների ուշադրությունը: Հոմայի պաշտամունքի հոգեբանական կողմերի կարճառոտ, բայց նուրբ և հետաքրքրական դիտարկումներ կան շվեյցարացի աշխարհահռչակ հոգեբույժ և գիտնական **Կարլ Յունգի** աշխատություններում: «Անգիտակցականի հոգեբանություն» գրքում նա հոման դիտում է որպես վաղնջական ժամանակներից եկող կենսական ուժի, «նախնադարյան էներգետիկայի» դրսևորման ձևերից մեկը: Այս գաղափարը հետաքրքրական է և՛ ինքնին, և՛ նրանով, որ Յունգը գրադաշտական սրբազան խմիչքը կարծես թե առաջին անգամ դնում է հին աշխարհի իմացական մյուս փայլատակումների համապատկերում. «Հին Կտակարանում մոգական ուժը ճառագում է բոցկլտացող փշե թփի մեջ և Մովսեսի դեմքին, Ավետարաններում՝ երկնքից բխող հրեղեն լեզուների կերպարանքով Սուրբ Հոգու կերպարում: Հերակլիտի մոտ այն հանդես է գալիս որպես համաշխարհային էներգիա, որպես «հավերժ ապրող կրակ». պարսիկների մոտ դա «հոմայի»՝ աստվածային երանության կրակոտ փայլ է, ստոիկների մոտ՝ նախասկզբնական ջերմություն, ձակատագրի ուժ» (Юнг, 2010, 83):

Մեկ այլ աշխատության մեջ Յունգը Հեգելից մի դար հետո խոսում է «կենաց ծառի պարսկական ըմբռնման» մասին: «Ավեստայի» «Վենդիդատ» մասից մեջբերելով նման մի ծառի պատկեր՝ նա, այս

անգամ դիմելով Շպիգելին, ծանոթագրում է. «Կա նաև ուրիշ կենաց ծառ՝ սպիտակ Հոման, որն աճում է Արդվիսուրայի աղբյուրում՝ կենդանի ջրում» (ԽՈՒԴ, 2008, 345): Նույն գրքում Յունգը երկրորդ անգամ է դիմում Հոմային՝ այս անգամ Սոմայի հետ հավասարության նշանով փորձելով նույնականացնել բույսը, որից այն պատրաստում են. «Սոման, պարսկական Հաոման, անմահության դեղը պատրաստվում է, ինչպես ասում են, Ephedra vulgaris-ից» (ԽՈՒԴ, 2008, 641): Այս պարզաբանումն առանձնապես ինքնատիպ չէ: Հոմայի՝ որպես անմահության հյուրի բնորոշումը բազմիցս կա արդեն իսկ «Ավեստայի» հիմներում: Սոմա-Հոմա համարժեքությունը հանդիպում է առասպելաբանական գրեթե բոլոր աշխատանքներում, իսկ սրբազան բույսի նույնականացման փորձեր և հենց Ephedra vulgaris (տափաստանամորի) բույսին հանգեցնելու բազմաթիվ դեպքեր առկա են հնդիրանական աստվածությունն ուսումնասիրող բուսաբանների գործերում: Փոխարենը վերին աստիճանի ինքնատիպ է Յունգի հետևյալ քայլը: Մեջբերված միտքը նա հայտնում է գերմանացի ռոմանտիկ գրող Ֆ. Հյոլդերլինի «-Հիպերիոն» արձակ ստեղծագործության մի դրվագի առնչությամբ: Խոսքն այդտեղ «անմահական կյանքի վկա» հնագույն բաղեղի մասին է, որ աճում է լեռների կատարներին՝ անմատչելի ժայռերի մոտ: Եթե ձիշտ է, որ գերմանացի գրողի նշած անանուն բույսը Հոման է, ուրեմն արդեն 18-րդ դարի վերջում (Հյոլդերլինի այդ գործը գրվել է 1797-1799 թթ.) զրադաշտական սրբազան բույսն ու հեղուկը հայտնվում էին նաև եվրոպացի գրողների գեղարվեստական երկերում:

«Ավեստայի» բնագիրը, անտիկ պատմագիրների, նոր ժամանակների առասպելագետների, փիլիսոփաների և հոգեբանների բնութագրումները պարունակում են իմաստային և պատկերային գեղեցկություններ, որոնք արժանի են մարմնավորվելու նաև արվեստի գործերում:

7. Հոմա աստվածության գեղարվեստականացումը համաշխարհային գրականության մեջ

Հոմայի պատկերումը և իմաստավորումը տեղ են գտել նաև հին ու նոր ժամանակների գեղարվեստական գրականության մեջ: Ինչպես և հայ գրականության մեջ, զրադաշտականության գլխավոր խորհրդանիշներից մեկի մարմնավորումները և հիշատակությունները քանակա-

պես այնքան էլ շատ և բազմազան չեն: Բայց դրանք նուրբ և խիստ ուշագրավ են անգամ իրենց սակավության մեջ:

Կա տարածված տեսակետ, որ աշխարհի ամենամեծ ստեղծագործություններից մեկի՝ **Ֆիրդուսու «Շահնամե»** վիպերգի գաղափարախոսությունը գերազանցապես զրադաշտական է: «Ավեստայի» հետ «Շահնամեի» կապը ուսումնասիրել է գերմանացի նշանավոր իրանագետ Ֆրիդրիխ Շպիգելը: Աշխատություններից մեկում նա գրել է. «Մենք այս դիտարկումներին անմիջապես հավելում ենք այն տեսակետը, որը բխում է «Շահնամեից» իրանական աշխարհայացքի վերաբերյալ, քանի որ այն, որ այն տեսակետները, որոնց վրա հիմնված է այս գիրքը, պատկանում են ավելի հին նախաիսլամական ժամանակաշրջանին, հատուկ ապացույց չի պահանջում: Հայտնի է, որ «Շահնամեն» կամ ավելի շուտ նրա մեջ պատմված հերոսական սագան աշխարհն է Ֆերեդունի երեք որդիների՝ Սելմի, Թուրի և Էրաջի» (Spiegel, 1871, 235): Անգամ նույն լեզվում տարբերվող տառադարձությամբ հանդիպող այս անձերը «Ավեստայի» կերպարներ են: Ըստ «Հոմա Յաշտ» գրքի՝ Ֆերեդունի (Ֆերիդուն, Ֆերեյդուն, Ֆարիդուն, Թրայետոոնա) հայրը եղել է բույսից Հոմա քանող երկրորդ մարդը, որը դրա շնորհիվ հաղթել է թշնամուն և զավակ ունեցել:

Այնուհետև՝ մահը վանող, «Հում աշահվան»-ը ինձ պատասխանեց.
 –Նյութական աշխարհի մարդկանցից երկրորդը,
 Որ ինձանից ըմպելիք վերցրեց, **Աթբինն** էր:
 Եվ այս պարզևր, և այս բարեկեցությունը նա ստացավ,
 և նրան արու զավակ ծնվեց՝ **Ֆերեյդունը**՝ հզոր գերդաստանից
 (Հախվերդյան, 2022, 151):

Ֆերեդունը «Շահնամե» էպոսի առաջին հատորի գլխավոր հերոսներից մեկն է, Իրանի նոր տիրակալը, արևի աստվածության մարմնավորումը:

«Շահնամեում» խոսք կա նաև մարգարեի ծննդյան վերաբերյալ: Առաջին հատորի այդ մասը Ֆիրդուսին վերցրել է մեկ ուրիշ պարսիկ բանաստեղծից՝ զրադաշտական դավանանքի հետևորդ Դադիդիից: Զրադաշտը, ըստ «Շահնամեի»՝ Զարդեշտը, ծնվում է այն բանից հետո, երբ նրա ծնողները խմում են հոմա:

«Շահնամեում» կան նաև Հոմա միավորին հնչականորեն նման կերպարներ՝ թուրանցի հերոս Հումանը և Հումայ թռչունը: Որոշ մաս-

նագետներ կարծում են, որ դրանք ստուգաբանորեն կապ չունեն զրադաշտական հայտնի աստվածության հետ: Բայց կան նաև ուրիշ կարծիքներ: Ֆիրդուսու պոեմի ռուսերեն հրատարակության երկրորդ հատորի ծանոթագրություններում Ա. Ստարիկովը գրում է. «Թուրանցի Հումանի անունը կարող է զուգորդվել իրանական կրոնի աստվածացված ոգելից հյուրի Հոմա անվան հետ» (Фирдоуси, 1957, 566):

Իսկ ահա Հումայ թոչունը ամենայն հավանականությամբ կապ չունի նմանահունչ Հոմա խմիչքի հետ, բայց նրա արմատները ևս «Ավեստայի» մեջ են («Homāio»), որտեղ էական դեր են կատարում նախագուշակ թոչունի միֆական կերպարները՝ Սիմուրգ, Վարազն և այլն: Հումայ թոչունի փոփոխակն է դարձյալ զրադաշտական ծագում ունեցող Համայուն թոչունը, որը որպես ողբերգական իրադարձություններ գուշակող կանխասացի խորհրդանիշ տեղ է գտել նոր շրջանի ռուսական պոեզիայում՝ Բալմոնտի, Բլոկի, Եսենինի բանաստեղծություններում («Гамайон» ռուսերեն տառադարձությամբ):

Ֆիրդուսին մի քանի հերոսուհիների համար օգտագործում է նաև Պարսկաստանում տարածված Հումայի (Humai, Humāy) իգական անունը: Իմիջիայլոց նկատենք, որ Բաֆֆու «Սամվել» վեպում Որմիզդուխտի պառավ դայակի անունն է Հումայի: Անունը հանդիպում է նաև հայերի շրջանում: Նույն Բաֆֆու վկայությամբ՝ Հումայի էր Վարանդայի մելիք Շահնազարի դստեր անունը: Հումայի անունը ծագում է «Ավեստայից»:

Միջնադարի և վերածնության շրջանի մի շարք գեղարվեստական գործեր զուգահեռներ և առնչություններ ունեն զրադաշտականության հետ (նույնիսկ Դանթեի «Աստվածային կատակերգությունը»): Այդ աղերսները հաճախ վարկածային են, բացի այդ՝ ուղիղ կապ չունեն սրբազան խմիչքի աստվածության հետ: Հոման պատկերող գործեր հայտնվում են նաև նոր շրջանի եվրոպական գրականության մեջ, հատկապես այն երկրներում, որտեղ զարգանում էր «Ավեստայի» ուսումնասիրությունը:

1864 թ. լույս տեսած «Փարավոնի դուստրը» պատմավեպում Վինդիշմանի և Շայգելի հայրենակիցը՝ գերմանացի եգիպտագետ և վիպասան **Գեորգ Էբերսը**, ներկայացնում է «Ավեստային» արժանի ոճով շարադրված մի տեսարան: Այդտեղ Էբերսի գրելաձևին շատ բնորոշ ձգքրտությամբ ներկայացվում է նաև Հոմա աստվածության տեղը կրակապաշտական շքեղ ծեսի մեջ. «Արիեստական լեռան վրա բարձրանում էր մի հսկայական արծաթյա զոհասեղան, որի վրա վառվում

էր հզոր բոց, որը բուրմունքները և կրակի հսկայական պոնները բարձրացնում էր դեպի երկինք: Ճերմակ զգեստներով մոզերը պահպանում էին կրակը՝ մեջը գցելով ճանդանի ամենալավ կտորները, որոնք խառնված էին ձյուղերի կապոցներով: Քրմերի գլուխները փաթաթված էին կտորով, որը կոչվում էր փանդամ, որի ծայրերը ծածկում էին նրանց բերանը և այդպիսով թույլ չէին տալիս, որ նրանց անմաքուր շունչը հասնի մաքուր կրակին: Մարգագետնում՝ գետի մոտ, զոհելու համար նախատեսված կենդանիներ էին մորթվում: Նրանց մարմինը կտրատում էին, աղ ցանում և դնում նուրբ խոտի ու առվույտի, մրտենու ծաղիկների ու դափնու տերևների վրա, որպեսզի մեռած կամ արյունոտ բան չդիպչի Ահուրամազդայի գեղեցիկ դասերը՝ համբերատար սուրբ հողին: Այնուհետև Օրոպաստեսը՝ դեստուրներից՝ պարսիկ քրմերից ավագը, մոտեցավ կրակին և թարմ յուղ լցրեց նրա մեջ: Բոցերը բարձրացան: Բոլոր պարսիկները ծնկի եկան և ծածկեցին իրենց երեսները, քանի որ կարծում էին, թե բոցը բարձրանում է իր հորը՝ մեծ աստծուն հանդիպելու համար: Այնուհետև մոզը վերցրեց մի հավանգ, մեջը գցեց հոմա սրբազան բույսի տերևներն ու ցողունները, տրորեց դրանք և աստվածների կերակուր համարվող կարմրավուն հյութը լցրեց կրակի մեջ: Վերջապես նա ձեռքերը բարձրացրեց դեպի երկինք և սկսեց սուրբ գրքերից մի մեծ աղոթք երգել, իսկ մյուս քրմերը շարունակ յուղ էին լցնում կրակի վրա, որպեսզի այն էլ ավելի ուժեղ այրվի: Այդ աղոթքը կոչ էր անում աստվածներին օրհնել մաքուր և բարի ամեն ինչ և առաջին հերթին՝ թագավորին և ամբողջ պետությունը» (Ebers, 1918, 176):

Նյութի լիարժեքության և գիտականության տեսակետից խիստ բնորոշ է նաև այն, որ վեպի նույն էջի տողատակին տրված է արիական սրբազան խմիչքի սեղմ ծանոթագրությունը. «Հոմա կամ Սոմա, բույս, որի հյութը համարվում էր աստվածների կերակուրը. կրոնական արարողությունների ժամանակ այն փորձում էին և լցնում կրակի վրա: Հոման նույնպես աստված էր» (Ebers, 1918, 176):

Դարձյալ դրվագային, բայց նույնքան տպավորիչ կիրառություն ունի **Գյուստավ Ֆլորերը**: Իր վերջին ստեղծագործության մեջ՝ «Սուրբ Անտոնիոսի գայթակղությունը» փիլիսոփայական դրամայում, «Ավետալի» առաջին գիտական հրատարակության երկրի ներկայացուցիչ, Դարմեստետերի հայրենակից ֆրանսիացի գրողը գործող անձ է դարձրել նաև զրադաշտական հավատի գերագույն աստծուն՝ Օրմուզդին: Մի մենախոսության մեջ նա ասում է. «Ես ստեղծեցի արոտները,

դաշտերը, ծառը զոհաբերության համար, գավաթների ձևը, անքնության դեմ անհրաժեշտ բառերը. և իմ քրմերը անդադար աղոթում էին, որ պաշտամունքը հավերժ լինի Աստծո նման: Նրանք մաքրվում էին ջրով, հաց էին դնում զոհասեղանին և բարձր ձայնով խոստովանում իրենց մեղքերը:

Հառման տրվում էր մարդկանց որպես խմիչք, որպեսզի իր ուժը փոխանցի նրանց» (Flaubert, 1874, 197):

1873 թ. Միլանում լույս է տեսել իտալացի գրող **Անտոն Զուլիո Բարրիլիի** «Շամիրամ» («Semiramide») վեպը, որի մի դրվագում խոսք կա նաև Հոմայի մասին: Հետաքրքիր է, որ Միսիրայյան միաբանները թարգմանել են այդ վեպը, բայց տպագրել «Արա Գեղեցիկ» վերնագրով: Ծիսական բույսի համար հեղինակը մի պահ օգտագործում է «ամոն» (բնագրում՝ «amòmo») բառը, որ հիշեցնում է Պլուտարքոսի բառաձևը: Բագինի տակից արծաթակուռ բաժակ հանելով՝ քուրմը քանում է նրա «հույզը»: Հեղինակը պարզաբանում է. «Ասիկա ոստալից թուփ՝մ էր, որ երկնից մասնավոր առանձնաշնորհությամբ կը կրեր Իրանի սրբազան լեզվին մեջ Աստուծո ամենահին անունը: Անոր համար Հոմ առաջին ծառը կը համարվեր» (Պարրիլի, 1976, 80): Այս հատվածում արտահայտված են թե՛ կենաց ծառի ըմբռնումը, թե՛ Հոմ (իտալերեն բնագրում՝ «Hom») աստծո վաղնջականությունը: Այնուհետև հնչում է գրադաշտական աղոթքը. «Առ քեզ կ'ուղղեմ իմ աղոթքս, ո՛վ Հոմ, ընտրյալդ Հոմ, որ կու տաս արդարություն, մաքրություն ու փրկություն, վայելչագեղդ, պայծառակերպդ ու հաղթականդ» (Պարրիլի, 1976, 80): Չընդհատելով ծիսական գեղեցիկ ու հանդիսավոր խոսքը՝ հերոսը նախ բաժակի հյույժը լցնում է կրակի բոցերի վրա, ապա մի քիչ խմում: Միսիրայյան միաբանության սան և «Ավեստա» կարդացած Դանիել Վարուժանի «Ահա հոման» պատկերը իրադրային և միֆական լուծումներով բավականին մոտ է Բարրիլիի վեպի այս դրվագին:

19-րդ դարի վերջերին ստեղծված ուրիշ գործերում հոմայի հիշատակություններն ու պատկերումը հանդիպում են ավելի հաճախ: Այդպես է, օրինակ, ամերիկացի վիպասան **Ֆրենսիս Մարիոն Կրոուֆորդի** «Ջրադաշտ» վեպում, որը լույս է տեսել 1887 թ.: Առհասարակ դարավերջին ուժեղանում է հետաքրքրությունը հատկապես կրոնի հիմնադրի և առաջնորդի նկատմամբ, և Ջրադաշտի անունը ավելի ու ավելի հաճախ է հայտնվում գրքերի վերնագրերում: Այդ միտումի բարձրակետը եղավ **Ֆրիդրիխ Նիցշեի** «Այսպես խոսեց Ջրադաշտը» փիլիսոփայական վեպը, որը լույս տեսավ 1885 թ.: Հայտնի իրողություն

է, որ այդ աշխարհահռչակ գործը ուղիղ կապ չունի ո՛չ Զրադաշտի կենսագրության, ո՛չ զրադաշտական դավանանքի և ո՛չ էլ ծիսակարգի, մասնավորապես սրբազան խմիչքի հետ:

Երկու դարերի սահմանագծում Հոմայի գեղարվեստականացման ինքնատիպ փորձեր են արվում նաև եվրոպական ուրիշ ազգերի գրականության մեջ: Ֆինն գրող **Յալմարի Հալը** (1869–1929) 1900 թ. հրատարակել է մի ծավալուն վեպ, որի վերնագիրն է «Հոման և Անահիտը» (ֆիններեն՝ «Haoma ja Anahita»): Վեպը պատկերում է 11-րդ դարի Իրանը և պատմական ու առասպելական տարրերի խառնուրդով ներկայացնում բարու և չարի՝ Օրմուզդի և Ահրիմանի պայքարը, կյանքի գլխավոր ողբերգությունը: Ստեղծագործության հերոսներն են կրոնական բարենորոգիչ Զրադաշտը, երիտասարդ Հոման և մուսուլմանուհին:

8. Հոման ռուս խորհրդապաշտ բանաստեղծ Կոնստանտին Բալմոնտի ստեղծագործության մեջ

Սոմայի և Հոմայի դիցաբանական պատկերով հմայվել է նաև ռուսական խորհրդապաշտության գլխավոր դեմքերից մեկը՝ Կ. Բալմոնտը, որը Չարենցի համար հոգեհարազատ և օրինակելի հեղինակ էր: Նա համաշխարհային գրականության մեջ Հոմային ամենաշատը անդրադարձած գրողն է: Այդ ստեղծագործական ընթացքն ընդգրկում է 19-րդ դարի վերջը և 20-րդ դարի սկիզբը: Հոման տեղ է գտել ռուս հեղինակի երեք կարգի գրվածքներում՝ «Ավեստա» գրքից կատարած թարգմանություններում, չափածո ինքնուրույն գործերում և տեսական բնորոշումներում: Զրադաշտականության գլխավոր հասկացություններից մեկը՝ Հոմա բույս-խմիչք-աստվածություն միավորը բնորոշելու համար Բալմոնտն օգտագործում էր իր ժամանակի ռուս առասպելագիտության և գրականության մեջ տարածված «Гаома» տառադարձությունը:

1908 թ. հրատարակած «Հների հիմները, երգերը և մտահղացումները» թարգմանական ժողովածուում Կ. Բալմոնտը զետեղել է նաև «Ռիզվեդայից» ու «Ավեստայից» կատարած իր թարգմանությունները: Այդ գրքի համար Բալմոնտը գրել է համառոտ, բայց շատ հետաքրքիր մեկնաբանական մաս, որի «Հնդկաստան և Իրան» հատվածում խոսում է նաև սրբազան խմիչքի մասին. «Բայց ինչպես հինդուներն ունեն **սոմա**, այնպես էլ պարսերն ունեն **հաոմա**. հոգևոր գույնը

երկուսին էլ տանում է դեպի պայծառ զմայլվածության վիճակներ և նրանց մտցնում հաստատուն Աշխարհաճանաչողության մեջ» (Бальмонт, 1908, 207):

Ի դեպ, հին իրանական պոեզիայից Կ. Բալմոնտը հատվածներ էր թարգմանել դեռ տարիներ առաջ: «Վառվող շենքեր» (1900) ժողովածուում նա ընդգրկել է «Զենդ–Ավեստա» սուրբ գրքի զրադաշտական հիմներից վերցրած մի հատված, որում Ահուրամազդայի փառաբանությունից առաջ Հոման օրհնաբանվում է որպես «Անմահության աստված»: 1899 թ. կատարած այդ թարգմանությունը Բալմոնտը ներկայացրել է «Զենդ–Ավեստայից» («Из Зенд-Авесты») խորագրի ներքո և վերնագրել «Հիմն».

Три бога есть: Гаома, Веретрагна,
И Тистрия. Гаома – бог Бессмертья,
Могучий Веретрагна – бог Победы,
И Тистрия – молниеносных Бурь.
Но выше их есть бог – Агурамазда,
Он создал всё, в чём знание и жизнь (Бальмонт, 1914, 127-128).

Կրկնակի տպավորիչ է, որ Բալմոնտի ընտրած հատվածում Հոման դրված է զրադաշտական մեծ աստվածների կողքին և նշված է հենց առաջինը, թեև Ահուրամազդայի գերակայությունը չի մոռացվում:

Նույն տարում ստեղծված մեկ ուրիշ բանաստեղծության մեջ, որ նման է փոխադրության (վերնագրված է «На мотив из Зенд-Авесты»), Հոման բանաստեղծին գրավում է դեղին գույնով և Մազդայից ստացած կենսական ուժով.

Гаома жёлтый, выточи копье,
Пронзи моё глухое забытьё,
Я, тёмный, жду, как крот, во мраке роясь,
Тебе Маздао дал плеядный пояс.

Гаома жёлтый, чистых мыслей друг,
Закуй меня в алмазно-твёрдый круг,
Направь своё оружие на блудницу,
Убей скорей уклончивую птицу.

Гаома жёлтый, сильный сын Земли,
Моей мольбе мучительной внемли,
Я падаю, я падаю, немея,
Скорей убей чудовищного змея (Бальмонт, 1914, 68).

Օձը, որին պիտի սպանի Հոման, Ահրիմանի ստեղծած չար ուժերից մեկն է կամ հենց ինքը՝ Ահրիմանը:

1903 թ. Բալմոնտը գրել և «Լինենք Արևի նման» ժողովածուում գետեղել է «Ահուրամազդայի ողբը» բանաստեղծությունը: Դարձյալ «Ջենդ-Ավեստայից» ենթավերնագիրը կրող այդ գործը մենախոսություն է, որում արևը ստեղծած գերագույն աստվածը խոսում է արևի և խավար գիշերվա հակադրության մասին.

И много стран глубоких и прекрасных,
Томясь без света, ждут моих лучей,
И я, Агурамазда, создал солнце,
Но Анграмайни, тёмный, создал ночь (Бальмонт, 1903, 227).

Հոմայի բանաստեղծական իմաստավորումը Բալմոնտն իրագործում է իր գեղագիտության մեջ կենտրոնական տեղ գրավող գրադաշտականության համատեքստում: Մետեմպսիխոզի (հոգեփոխության) սկզբունքով նրան թվում է, որ ինքը հնում եղել է կրակապաշտ և միշտ կմնա կրակապաշտ.

Огнепоклонником я прежде был когда-то,
Огнепоклонником останусь я всегда (Бальмонт, 1911, 95).

Ու թեև «Կրակ» շարքը բացող այս տողերից անմիջապես հետո Բալմոնտը խոսում է իր հարուստ «հնդկական մտածողության» մասին, նույնը և ավելին կարելի է ասել նրա «գրադաշտական մտածողության» վերաբերյալ:

«Ջենդ-Ավեստայից» ամենաշատ հատվածներ ընդգրկված են ուս խորհրդապաշտ բանաստեղծի «Հների հիմները, երգերը և մտահղացումները» թարգմանական գրքի «Իրան» բաժնում: «Ավեստայից» ընտրված ինը հատվածներում տեղ են գտել Ահուրամազդայի հիմներ, գրքի և կրոնի հիմնական սկզբունքները («Բարի մտքերը, բարի բառը, բարի գործը»), Զրադաշտի փառաբանությունը, գրադաշտականության սիրված կենդանու՝ շան գովքը, Վայու աստծու օրհներգը, մահվան փիլիսոփայությունը և այլն: Դրանց մեջ իր արժանի տեղն ունի նաև Հոմա արբեցուցիչ խմիչքը.

За этот блеск, за эту мощь и силу,
Мы Веретрагне жертву принесём.
Во имя Веретрагны возлиянья,

Согласно ритуалам первых дней;
Да опьянит Гаома, цвет бессмертья,
Слова напевов мудрых, слово чар,
Да скажутся слова в напевном строе (Бальмонт, 1908, 120-121).

Այս օրհներգության մեջ կա ծիսական երկու պահ, որոնց շատ նման է Դանիել Վարուժանի «Վահագն» հիմնը՝ հոմա հեղելը և այն խմելը: Իհարկե, անհնար է պատկերացնել, որ Վարուժանը ծանոթ լիներ Բալմոնտի պոեզիային, ուստի համոզված կարող ենք ասել, որ երկու բանաստեղծների նմանությունը գալիս է ընդհանուր աղբյուրից՝ «Ավեստայից»: Բալմոնտի հիմնի մեջ կառուցվածքային էական գիծ է Զրադաշտի հարց ու պատասխանը Ահուրամազդայի հետ:

Զրադաշտը Վերեթրագնային փառաբանում և նրանից ուժ է հայցում այնպես, ինչպես Դ. Վարուժանը՝ Վահագնին: Չմոռանանք, որ հայ բանասերները Վահագնին հաճախ են նույնացրել Վերեթրագնայի հետ (թեև այդ կարծիքը հաճախ էլ վիճարկվել է):

Ի տարբերություն Վարուժանի՝ Եղիշե Չարենցը իր գրական ճանապարհի հենց սկզբից կարդում և ուշադիր ուսումնասիրում էր Կոնստանտին Բալմոնտի ինքնություն և թարգմանական գործերը: «Ռիզվեդայից» նրա կատարած թարգմանությունները, Սոմայի հիշատակություններն ու բնութագրումները, անտարակույս, էական դեր են խաղացել Չարենցի «Սոմա» պոեմի հղացման գործում: Այդ ընթացքում հայ բանաստեղծին կողմնորոշել են նաև Սոմայի իրանական համարժեքի՝ Հոմայի հիշատակությունները Բալմոնտի բնագրերում:

Եզրակացություններ

Արդեն մեկ դարից ավելի է, ինչ հայ գրական միտքը որոշակի ուշադրություն է դրսևորում համաշխարհային դիցաբանության կարևորագույն երևույթներից մեկի՝ հնդիրանական սրբազան խմիչքի նկատմամբ: Այն հանդես է գալիս երկու մարմնավորումներով՝ **հնդկական Սոմա և պարսկական Հոմա**: Դրանք իրենց էությամբ գրեթե նույնական երևույթներ են, որոնք մեկ աստվածության մեջ միավորում են սրբազան բույսը և նրանից ստացվող հեղուկը: Հայ գրականության և գրականագիտության մեջ առաջացած իմացական հետաքրքրությունը պայմանավորված է գլխավորապես Եղիշե Չարենցի «Սոմա» պոեմով, որը ստեղծվել և հրատարակվել է 1918 թ.:

Պոեմի դիցաբանական ակունքները և գեղարվեստական շերտերը ձիշտ հասկանալու համար շատ կարևոր նշանակություն ունի այն հանգամանքը, որ Սոմա-Հոմա ծիսական խորհրդանիշը հայ գրականության մեջ միայն Չարենցի մենաշնորհը չէ, որքան էլ այն այդ առումով ամենահայտնի և ինքնատիպ ստեղծագործությունն է: 19-20-րդ դարերում հայ գրողները և գիտնականները բազմիցս անդրադարձել են գրադաշտականության գլխավոր բաղադրիչներից մեկին՝ Հոմա սրբազան խմիչքին: Այն երբեմն ներկայացվել է Սոմայի հետ միասին, հաճախ էլ՝ առանձին: Նման մտքեր ու պատկերներ ունեն Ղևոնդ Ալիշանը, Դանիել Վարուժանը, Լեոն, Լևոն Խեչոյանը և ուրիշներ: Նրա մասին խոսվում է նաև հայ բանասերների, պատմաբանների, իրանագետների և կրոնագետների աշխատություններում:

Վերլուծությունները ցույց են տալիս, որ հայ հեղինակները լավ ծանոթ են եղել գրադաշտական կրոնի օրհներգերի և աղոթքների գլխավոր ժողովածուին՝ «Ավեստա» սրբազան գրքին: Նշված հեղինակները, ինչպես նաև Մ. Թաղիադյանը, Բաֆֆին, Սիամանթոն, Ա. Իսահակյանը ուսումնասիրել և օգտագործել են «Ավեստայի» նյութերը: Գրական-պատմական և մշակութաբանական նշանակությամբ գրադաշտականության սրբազան գիրքը հայ գրականության համար կատարել է նույնքան կարևոր դեր, որքան հին հնդկական «Ռիգվեդա» հիմներգությունը, որի ներգործությունը զգացվում է Սիամանթոյի ու Վարուժանի պոեզիայում և ավելի մեծ չափով՝ Եղիշե Չարենցի «Սոմա» պոեմում: Չարենցի ստեղծագործության մեջ կան նաև գրադաշտականության և «Ավեստայի» որոշ նշաններ: Դրանք բխում են նրա պարսկահայ ծագումից, գրական ու գիտական հետազոտություններից և ռուսական խորհրդապաշտությունից:

Ավելի լայն ըմբռնումով գրադաշտական կրոնը և «Ավեստան» արտահայտվել են ամբողջ հայոց պատմության մեջ: Դրանց հետքերը կան հին հայերի հավատալիքներում, կրոնական արարողությունների ու ժողովրդական բանահյուսության մեջ, քննադատական մոտեցմամբ՝ նաև 5-րդ դարի հայ մատենագիրների գործերում: Այդ տարրերը վերլուծվել են հայ գիտնականների աշխատություններում, այս կամ այն կերպ նշվել նաև օտար հեղինակների մեկնաբանություններում:

Հայ դասական գրականության մեջ գրադաշտականության ազդեցությունները ըմբռնելի են ավելի լայն, համաշխարհային գուգահեռներում: Հայ իրականության վրա հին իրանական դիցաբանության ազդեցությունը բնական և հասկանալի իրողություն է, քանի որ այն առ-

հասարակ մեծ ներգործություն է ունեցել համաշխարհային մտքի վրա: Այն ազդել է ավելի ուշ հայտնված կրոնների, մասնավորապես քրիստոնեության վրա, արտահայտվել հունական ու հռոմեական դիցաբանության մեջ: Սոմայի և Հոմայի պաշտամունքը անտիկ աշխարհի միատերիաներում դրսևորվել է գինու աստված Դիոնիսիոսի պաշտամունքի մեջ:

Հոման՝ որպես սրբազան բույս, արբեցուցիչ խմիչք և աստվածություն, դարեր շարունակ հետաքրքրել է համաշխարհային գրականությանը: Այն տարբեր ձևերով ներկայացրել են հույն պատմիչները (Հերոդոտոս, Պլուտարքոս), «Շահնամե» վիպերգության հեղինակ Ֆիրդուսին, նոր ժամանակներում՝ Գյուստավ Ֆլոբերը, Գեորգ էբերսը և ուրիշներ: «Ավեստայի» հանրայնացման և Հոմայի բանաստեղծական իմաստավորման գործում շատ մեծ դեր է խաղացել ռուս խորհրդապաշտ բանաստեղծ Կոնստանդին Բալմոնտը: Քանի որ նա հաճախ անդրադարձել է նաև հնդկական Սոմայի պաշտամունքին, դա հաստատապես մեծ դեր է խաղացել չարենցյան «Սոմայի» հղացման գործում: Իսկ Հոմային առնչվող նրա թարգմանությունները, ինքնուրույն բանաստեղծությունները և Սոմա-Հոմայի բացատրությունները Չարենցի համար կարող էին ունենալ լրացուցիչ նշանակություն:

Հայ և համաշխարհային գրականության մեջ Հոմա ծիսական խմիչքի քննությունն ունի նաև միջգիտակարգային նշանակություն: Գրական բնագրերի վերլուծությունը բնական ընթացքով և անհրաժեշտաբար խաչաձևվում է իմացական այլ համակարգերի հետ: Վերջին մի քանի դարերի ընթացքում նրա նշանակությանը, գրողներից բացի, անդրադարձել են նաև փիլիսոփաները (Հեգել), հոգեբանները (Կարլ Յունգ), առասպելագետները և թարգմանիչները (Ֆրիդրիխ Վինդիշման, Ֆրիդրիխ Շպիգել, Զեյմս Դարմեստետեր, Դմիտրի Օվսյանիկո-Կուլիկովսկի և ուրիշներ): Աշխարհի ամենամեծ մտածողների և մասնագետների նման հետաքրքրությունը վկայում է Հոմա սրբազան խմիչքի իմացական մեծ նշանակության մասին և ևս մեկ տեսանկյունից հիմնավորում հնդիրանական ծիսական հեղուկի երկմիասնական աստվածության նկատմամբ Դանիել Վարուժանի, Եղիշե Չարենցի և մյուս հայ գրողների ցուցաբերած հետաքրքրությունը:

Սեյրան Զ. Գրիգորյան (Երևանի պետական համալսարան) – գիտական հետաքրքրությունների շրջանակն ընդգրկում է հայ նորագույն գրականության պատմությունը, հայ և համաշխարհային գրականության առնչությունները, գրական քննադատությունը: Գրականագիտական 8 գրքերի և

շուրջ 70 հոդվածների հեղինակ է: Ուսումնասիրությունները նվիրված են Եղիշե Չարենցի, Պարույր Սևակի, Վահագն Դավթյանի, Հրանտ Մաթևոսյանի և 20-րդ դարի հայ գրականության այլ ներկայացուցիչների ստեղծագործությանը:

Գրականության ցանկ

1. Cumont, F. (1902). *Les mystères de Mithra. Seconde edition*. Paris: A. Fontemoing.
2. Darmesteter, J. (. (1892a). *le Zend-Avesta. Traduction nouvelle avec commentaire historique et philologique par James Darmesteter, Premier volume, La Liturgie (Yasna et Vispéred)*. Paris: Ernest Leroux.
3. Darmesteter, J. (. (1892b). *le Zend-Avesta. Traduction nouvelle avec commentaire historique et philologique par James Darmesteter, Deuxième volume. La Loi (Vend1dad) - L'épopée (Yashts) Le Livre De Prière (Kiiorda Avesta)*. Paris: Ernest Lerous.
4. Ebers, G. (1918). *An Yegiptian princess. An historical novel. Translated by Emma S. Buchheim*. London: G. Bell and sons, LTD.
5. Flaubert, G. (1874). *La Tentation de Saint Antoine* . Paris: Charpentier et Cie, Libraires-Éditeurs.
6. Karst, J. (1948). *Mythologie arméno-caucasienne et hétito-asianique*. Strasbourg.
7. Modi, J. (1911). Haoma in the Avesta. *Anthropological Papers: Papers (mostly on Parsee Subjects) read before the Anthropological Society of Bombay, Bd. 1* (Էջեր 225-243).ի մոտ Bombay: The British India Press.
8. Ruck, C. (2019). Persia Haoma and the Greek Mysteries. *SexuS Journal. Winter-2019 | Volume: 04 | Issue: 11*, 991 - 1034.
9. Spiegel, F. (1871). *Eranische Alterthumskunde, Vol.1: Geographie, Ethnographie Und AElteste Geschichte*. Leipzig: Verlag von Wilhelm Engelmann.
10. Windischmann, F. (1846). Ueber den Somacultus der Arier . *Abhandlungen der Bayerischen Akademie*, München: Königlich-Bayerische Akad. der Wiss.
11. Бальмонт, К. (1903). *Будем как Солнце* . Москва: «Скорпион».
12. Бальмонт, К. (1908). *Гимны, песни и замыслы древних*. Санкт Петербург: «Пантеон» .
13. Бальмонт, К. (1911). *Полное собрание стихов, т. 5, Литургия Красоты*. Москва: «Скорпион».
14. Бальмонт, К. (1914). *Полное собрание стихов, т. 2, Горящие здания*. Москва: «Скорпион».
15. Бойс, М. (2003). *Зороастрийцы. Верования и обычаи*. Санкт-Петербург: «Азбука-классика».
16. Брокгауз&Ефрон. (1908). *Еврейская энциклопедия Брокгауза и Ефрона, т. 1*. Санкт-Петербург: издательства Брокгауз-Ефрон.
17. Гегель, Г. (1977). *Философия религии в двух томах, т. 2*. Москва: «Мысль».
18. Геродот. (1972). *История в девяти книгах. Перевод и примечания Г. А. Стратановского*. Ленинград: изд. «Наука».
19. Дьяконов, И. (1990). *Люди города Ура*. Москва: Главная редакция восточной литературы.

20. Овсяннико-Куликовский, Д. (1883). *Опыт изучения вакхических культов индоевропейской древности в связи с ролью экстаза на ранних ступенях развития общности. Ч. I. Культ божества «Сота» в древней Индии в эпоху Вед.* Одесса: Типография И. А. Зелёного.
21. Овсяннико-Куликовский, Д. (1909). *Собрание сочинений в 9 томах. Том 6.* Санкт-Петербург: «Прометей».
22. Плутарх. (2006). *Исида и Осирис.* Москва: «Эксмо».
23. Рак, И. (1998). *Мифы Древнего и раннесредневекового Ирана (зороастризм).* Санкт-Петербург-Москва: «Журнал «Нева»-«Летний Сад»».
24. Соколова, В. (2005). *Авеста. Опыт морфологической транскрипции и перевод.* Санкт-Петербург: «Наука».
25. Фирдоуси. (1957). *Шахнаме, т. I. Пер. с фарси Ц. Бану-Лохути, коммент. А. Старикова.* Москва: Издательство академии наук СССР.
26. Худабашян, К. (2011). *Армянская музыка в аспекте сравнительного музыкознания.* Ереван: «Амроц груп».
27. Чистяков, М. (. (2005). *Авеста. Хордэ Авеста (Младшая Авеста)..* Санкт-Петербург.
28. Чунакова, О. (2004). *Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифических персонажей и мифологических символов.* Москва: Издательская фирма «Восточная литература» РАН.
29. Эмин, Н. (1896). *Исследования и статьи Н. О. Эмина по армянской мифологии, археологии, истории и истории литературы (за 1858-1884 г.).* Москва .
30. Юнг, К. (2008). *Символы трансформации [пер. англ.].* Москва: «АСТ».
31. Юнг, К. (2010). *Психология бессознательного. Пер. с англ. Издание 2-е.* Москва: «Когито-Центр».
32. Ալիշան, Ղ. (1895). *Հին հավատք կամ հեթանոսական կրոնը հայոց. Վենետիկ: Ս. Ղազար.*
33. Աճառյան, Հ. (1926). *Հայերեն արմատական բառարան, հ. 3.* Երևան: Երևանի համալսարանի հրատարակչություն.
34. Գասպարյան, Ս. [. (2005). *Հուշամատյան Զանամյա գործունեության Վենետիկի համալսարանի հայագիտական ամբիոնի հայ լեզվի և մշակույթի ամառնային խոսքայա դասընթացին, 1986-2005.* Վենետիկ: Կիլիկիա գրատուն.
35. Եղիշե. (1989). *Վարդանի և հայոց պատերազմի մասին.* Երևան: Երևանի համալսարանի հրատարակչություն.
36. Զաքարյան, Ա. (1997). *Եղիշե Չարենց: Կյանքը, գործը, ժամանակը, հ. 1.* Երևան: ՀՀ ԳԱԱ հրատարակչություն .
37. Թադիադյան, Մ. (1846). *Պատմություն Պարսից, հ. Ա. Կալկաթա: Ի Տպարանի Արարատյան ընկերության.,*
38. Թամամյան, Մ. (1903). *Զրադաշտ. Ս. Պետերբուրգ: «Պուշկինյան արագատիպ» տպարան.*
39. Իսահակյան, Ա. (1977). *Երկերի ժողովածու վեց հատորով, հ. 5.* Երևան: «Սովետական գրող».
40. Իսահակյան, Ա. (1987). *Երկեր .* Երևան: «Սովետական գրող».
41. Լեո. (1916). *Վարդանանք: Պատմական դրամա. Թիֆլիս: Տպարան Սյովո.*
42. Լեո. (1966). *Երկերի ժողովածու, հ. 1.* Երևան: «Հայաստան».
43. Խենյոյան, Լ. (1995). *Արշակ արքա, Դրաստամատ ներքինի.* Երևան: «Նաիրի».

44. Խորենացի, Մ. (1913). *Պատմութիւն հայոց*. Տփղիս.
45. Կյուլենսթյան, Բ. (1909). *Եղիշե: Քննական ուսումնասիրություն*. Վիեննա: Մխիթարյան տպարան.
46. Կողբացի, Ե. (1994). *Եղծ աղանդոց*. Երևան: Երևանի համալսարանի հրատարակչություն.
47. Հագար ու մի խաղ, Ե. հ. (1905). *Հագար ու մի խաղ, Երկրորդ հիսնյակ. ժողովրդական երգարան*։ Վաղարշապատ.
48. Հախվերդյան, Է. (. (2022). *Ավեստա: Իրանցիների հնագույն երգերը և տեքստերը*. Երևան: «Անտարես».
49. Հայպետ, Ե. (1939, թիվ 3). Մոգպետի պատգամը. «Հայրենիք», 33.
50. Հերոդոտոս. (1986). *Պատմություն ինը գրքից: Թարգմանությունը Սիմոն Կրկյաշարյանի*. Երևան: Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն .
51. Մալխասյանց, Ս. (1944a). *Հայերեն բացատրական բառարան, հ. 2*. Երևան: Հայկական ՍՍՌ պետական հրատարակչություն.
52. Մալխասյանց, Ս. (1944b). *Հայերեն բացատրական բառարան, հ. 3*. Երևան: Հայկական ՍՍՌ Պետական հրատարակչություն.
53. Մալխասյանց, Ս. (1945). *Հայերեն բացատրական բառարան, հ. 4*. Երևան: Հայկական ՍՍՌ պետական հրատարակչություն.
54. Մատթեոսյան, Վ. (2009). *Գրական-բանասիրական ուսումնասիրություններ*. Անթիլիաս: տպարան Կաթողիկոսության Հայոց Մեծի Տանն Կիլիկիո.
55. Մելիք-Օհանջանյան, Կ. (1946). *Միթրա-Միհրը «Սասնա ծռերի» մեջ*. Երևան: ՀՍՍՌ գիտությունների ակադեմիայի հրատարակչություն .
56. Ներսիսյան, Հ. (2011). *Հայագիտական ուսումնասիրություններ*. Երևան: Հեղինակային հրատարակչություն.
57. Չարենց, Ե. (1922). *Երկերի ժողովածու, հ. 2*. Մոսկվա: Պետական հրատարակչություն.
58. Չարենց, Ե. (1963). *Երկերի ժողովածու վեց հատորով, հ. 2*. Երևան: Հայկական ՍՍՌ ԳԱ հրատարակչություն.
59. Չարենց, Ե. (1968). *Երկերի ժողովածու վեց հատորով, հ. 4*. Երևան: Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն.
60. Պարրիլի, Ա. (1976). *Արա Գեղեցիկ* . Վենետիկ: Տպարան Մխիթարյանց.
61. Սարիսյան, Ս. [. (1979). *Հայ նոր գրականության պատմություն, հ. 5*. Երևան: ՀՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն.
62. Սիամանթո. (1989). *Ամբողջական երկեր*. Անթիլիաս: Տպարան Կիլիկիո կաթողիկոսության.
63. Սիմոնյան, Լ. (2011). Վահագն դիցույթը որպես կրակ տարերքի տիրակալ. «Բազմավեպ» թիվ 3-4, 646.
64. Վարուժան, Դ. (1986a). *Երկերի լիակատար ժողովածու երեք հատորով, հ. 1*. Երևան: Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն.
65. Վարուժան, Դ. (1986b). *Երկերի լիակատար ժողովածու երեք հատորով, հ. 2*. Երևան: Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն.
66. Վարուժան, Դ. (1987). *Երկերի լիակատար ժողովածու երեք հատորով, հ. 3*. Երևան: Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն.
67. Վարուժան, Դ. և. (1979). *Երկեր*. Երևան: «Սովետական գրող».

68. Րաֆֆի. (1983). *Երկերի ժողովածու 12 հատորով, հ. 1*. Երևան: «Սովետական գրող».

69. Րաֆֆի. (1986). *Երկերի ժողովածու 12 հատորով, հ. 8*. Երևան: «Սովետական գրող».

Bibliography (Latin Script)

1. **Acharyan H.**, Hayeren armatakan bararan, h. 1, Yerevan, Yerevani hamalsarani hratarakh'ut'yun, 1926 **(In Armenian)**.
2. **Alishan Gh.**, Hin havatk' kam het'anosakan kronk' hajots', Venetik, S. Ghazar, 1895 **(In Armenian)**.
3. **Bal'mont K.**, Budem kak solnce, Moskva, "Skorpion", 1903 **(In Russian)**.
4. **Bal'mont K.**, Gimny, pesni i zamysly drevnix, Sankt-Peterburg, "Panteon", 1908 **(In Russian)**.
5. **Bal'mont K.**, Polnoe sobranje stixov, t. 2, Gorjash'ie zdanja, Moskva, "Skorpion", 1914 **(In Russian)**.
6. **Bal'mont K.**, Polnoe sobranje stixov, t. 5, Liturgija Krasoty, Moskva, "Skorpion", 1914 **(In Russian)**.
7. **Bojs M.**, Zoroastrijci. Verovanija I obychai, Sankt-Peterburg, "Azbuka-klassiki", 2003 **(In Russian)**.
8. **Brokgauz&Efron**, Jevrejskaja enciklopedija Brokgauza I Efrona, t. 1, Izdanie obshestva dlja nauchnyx yevrejskix izdanij I izdatel'stva Brokgauz-Efron, Sankt-Peterburg, 1908 **(In Russian)**.
9. **Ch'arents' Ye.**, Yerkeri zhoghovatsu, h. 2, Moskva, Petakan hratarakh'ut'yun, 1922 **(In Armenian)**.
10. **Ch'arents' Ye.**, Yerkeri zhoghovatsu vets' hatorov, h. 2, Yerevan, Haykakan SSR GA hratarakh'ut'yun, 1963 **(In Armenian)**.
11. **Chistjakova V.**, Avesta. Xorde Avesta (Mladshaja Avesta). Podgotovka avestijskogo teksta, perevod, predislovie, kommentarij Moskva, Sankt-Peterburg., 2005 **(In Russian)**.
12. **Chunakova O.**, Pexlevijskij slovar' zoroastrijskix terminov, mificheskix personazhej I mifologicheskix simvolov. Moskva, Izdatel'skaja firma "Vostochnaja literature" RAN, 2004 **(In Russian)**.
13. **D'jakonov I.**, Ljudi goroda Ura, Moskva, Glavnaja redakcija vostochnoj literatury, 1990 **(In Russian)**.
14. **Emin N.**, Issledovanja i stat'i N. O. Emina po armjanskoj mifologii, arxeologii, istorii i istorii literaturi (za 1858-1884 g.), Moskva, 1896 **(In Russian)**.
15. **Firdousi**, Shaxname, t. 1. Per. s farsi C. Benu-Laxuti, comment. A. Starikova, Moskva, 1957 **(In Russian)**.
16. **Gasparyan S.** (khmb), Hushamatyan K'sanamy gurts'uncut'yan Venetiki hamalsarani hayagitakan ambioni hayots lezvi ev mshakuyt'i amarnayin khtats'yal dasent'atsk'in, 1986-2005, Venetik, Kilikia gratun, 2005 **(In Armenian)**.
17. **Gegel' G. V. F.**, Filosofiya religii v dvux tomax, t. 2, Moskva, "Mysl'", 1977 **(In Russian)**.

18. **Gerodot**, Istorja v devjati knigax. Perevod I primechanja G. A. Stratanovskogo, Leningrad, izd. "Nauka", 1972 (**In Russian**).
19. **Hakhverdyan Ed.** (khmb), Avesta. Irancineri hnaguyn ergerē ev tek'sterē, Yerevan, "Antares", 2022 (**In Armenian**).
20. **Haypet Ye.**, Mogpeti patgamē, "Hayrenik", Boston, 1939, t'iv 3 (**In Armenian**).
21. **Herodotos**, Patmut'yun inē grqits'. t'argmanut'yunē Simon Krkyasharyani, Yerevan, Haykakan SSH GA hrat., 1986 (**In Armenian**).
22. **Isahakyan A.**, Yerkeri zhoghovatsu vets' hatorov, h. 5, Yer., "Sovetakan grogh", 1977 (**In Armenian**).
23. **Jung K.**, Psixologja bezsoznatel'nogo. Per. S angl. Izdanje 2-e, Moskva, "Kogito-Centr", 2010 (**In Russian**).
24. **Jung K.**, Simvoly transformacii [per. s angl.], Moskva, "AST", 2008 (**In Russian**).
25. **Khechoyan L.**, Arshak ark'a, Drastamat nerk'ini, Yerevan, "Nairi", 1995 (**In Armenian**).
26. **Koghbatsi Ye.**, Yeghts aghandots. T'argmanut'yunē ev tsanut'agrut'yunnerē A. A. Abrahamyani, Yerewan, Yerevani hamalsarani hratarakch'ut'yun, 1994 (**In Armenian**).
27. **Komitas ev Manuk Abeghyan** (khmb), Hazar u mi khagh, Yerkrord hisnyak. Zhoghovrdakan yergaran. Khmbagretsin Komitas vardapet ev Manuk Abeghyan, Vagharshapat, 1905 (**In Armenian**).
28. **Kyuleseryan B.**, Yeghishe. K'nnakan usumnasirut'yun, Vienna, Mkhit'aryan tparan, 1909 (**In Armenian**).
29. **Leo**, Vardanank'. Patmakan drama, T'iflis, Tp. Slovo, 1916 (**In Armenian**).
30. **Leo**, Yerkeri zhoghovatsu, h. 1, Yerevan, "Hayastan", 1966 (**In Armenian**).
31. **Malkhasyants' St.**, Hayeren bats'atrankan bararan, Yerevan, Haykakan SSR petakan hratarakchut'yun, h. 2, 1944 (**In Armenian**).
32. **Matt'eosyan V.**, Grakan-banasirakan usumnasirut'yunner, Ant'ilias, 2009 (**In Armenian**).
33. **Mosvisi Khorenats'voy** Patmut'yun hayots, Tp'ghis, 1913 (**In Armenian**).
34. **Nersisyan H.**, Hayagitakan usumnasirutyunner, Yerevan, Heghinakayin hratarakut'yun, 2011 (**In Armenian**).
35. **Ovsjaniko-Kulikovskij D.**, Opyt izuchenja vakxicheskix kul'tov indoyevropejskoj drevnosti v svjazi s rol'ju ekstaza na rannix stupenjax razvitija obshestvennosti. Ch. 1. Kul't bozhestva "Soma" v drevnej Indii v epoxu Ved, Odessa, Tip. I. A. Zeljonogo, 1883 (**In Russian**).
36. **Ovsjaniko-Kulikovskij D.**, Sobranje sochinenij v 9 tomax. Tom 6, Sankt-Peterburg, "Prometej", 1909 (**In Russian**).
37. **Plutarx**, Isida i Osiris, Moskva, "Eksmo", 2006 (**In Russian**).
38. **Rak I.**, Mify Drevnego I rannesrednevekovogo Irana (zoroastrizm), Sankt-Peterburg-Moskva, "Zhurnal "Neva"- "Letnyj Sad", 1998 (**In Russian**).
39. **Raffi**, Yerkeri zhoghovatsu 12 hatorov, h. 1, Yerevan, "Nairi", 1983 (**In Armenian**).
40. **Raffi**, Yerkeri zhoghovatsu 12 hatorov, h. 8, Yerevan, "Nairi", 1986 (**In Armenian**).
41. **Sarinyan S.** (khmb), Hay nor grakanut'yan patmut'yun, h. 5, Yerevan, HSSH GA hratarakchut'yun, 1979 (**In Armenian**).
42. **Siamant'o**, Amboghjakan yerker, Ant'ilias, Tparan Kilikio kat'oghikosut'yan, 1989 (**In Armenian**).
43. **Simonyan L.**, Vahagn dits'uyt'ē vorpes krak tarerk'I terakal, "Bazmavep", Venetik, Surb Ghazar, 2011, t'iv 3-4 (**In Armenian**).

44. **Sokolova V.**, Avesta. Opyt morfologicheskoy transkripcii i perevod. Sankt-Peterburg, "Nauka", 2005 **(In Russian)**.
45. **T'aghiadyan M.**, Patmut'yun Parsits', Hator A, Kalkat'a. I Tparani Araratyan ěnkerut'yan, 1846 **(In Armenian)**.
46. **Tamamshyants' M.** (khmb), Zradasht. Kazmets', Sankt-Peterburg, "Pushkinyan aragatip" tparan, 1903 **(In Armenian)**.
47. **Varuzhan D.**, Yerkeri liakatar zhoghovatsu erek' hatorov, h. 1, Yerevan, Haykakan SSH GA hratarakch'ut'yun, 1986 **(In Armenian)**.
48. **Varuzhan D.**, Yerkeri liakatar zhoghovatsu erek' hatorov, h. 2, Yerevan, Haykakan SSH GA hratarakch'ut'yun, 1986 **(In Armenian)**.
49. **Varuzhan D.**, Yerkeri liakatar zhoghovatsu erek' hatorov, h. 3, Yerevan, Haykakan SSH GA hratarakch'ut'yun, 1987 **(In Armenian)**.
50. **Varuzhan D., Siamant'o,** Yerker, Yerevan, "Sovetakan grogh", 1979 **(In Armenian)**.
51. **Xudabashjan K.**, Armjanskaja muzyka v aspekte sravnitel'nogo muzykoznanja, Yerevan, "Amroc grup", 2011 **(In Russian)**.
52. **Yeghishe,** Vardani ev hayots paterazmi masin. T'argmanut'yuně ev tsanut'agrut'yunnerě Ye. Ter-Minasyani, Yerevan, Yerevani hamalsarani hratarakch'ut'yun, 1989 **(In Armenian)**.
53. **Zak'aryan A. G.,** Yeghishe Ch'arents', Kyank'ě, gortsě, zhamanakě, girk' 1, Yerevan, Haykakan SSH GA hratarakch'ut'yun, 1997 **(In Armenian)**.